بحوث اجتماعية ١٨

أوهام الهويّة



داريوش شايغان

دار الساقي



أوهامُ الهويّة

بحوث اجتماعية ١٨

أوهامُ الهويّة

داريوش شايغان

ترجمة
محمد علي مقلّد



دار الساقي

Daryush Shayegan, *Les illusions de l'identité*

الطبعـة العربيـة

الطبعـة الأولى ١٩٩٣

تم نشر هذا الكتاب بالتعاون مع مؤسسة تعزيز الديموقراطية
والتغيير السياسي في الشرق الأوسط

ISBN 1 85516 918 5

DAR AL SAQI
United Kingdom: 26 Westbourne Grove, London W2 5RH
Lebanon: P.O.BOX: 113 / 5342, Beirut.

دار الساقي ص.ب. ١١٣/٥٣٤٢ بيروت، لبنان

الفصل الأول
التحدي المعاصر والهوية الثقافية

إننا نتحدث عن التحدي المعاصر الذي يحدث تحوّلات فكرية وفنية في آسيا؛ ونأسف لفقدان الهوية الذي يهدّد الحضارات التقليدية؛ كما نرثي لحالِ هذه الحياة المتفاوتة التي نحياها، هذه الحالة القريبة من الشيزوفرينيا، حيث يتصادم مستويان من المعرفة ينتميان إلى نمطين من العيش، فتنجم عن ذلك غالباً حركات عفوية وردود فعل غير متوقعة؛ وحيث تبدو الروح العلمية كذلك مفعمة أحياناً بالصوفية التي تميل إلى أن تضفي على نفسها طابع التفسيرات العلمية. ولكن ماذا نعني بالتحدي، في صورة موجزة؟ ألا يعني التحدي، اجمالاً، قوة تواجهنا، وتدعونا إلى خوض المعركة والصراع؟ أليس في هذا التحدّي عنصر غريب يدخل في الحساب؛ عنصر يحثّنا، بفعل غرابته بالذات، على إعادة التوازن المختل؟ كلما كان التحدي كبيراً كانت الجهود الكفيلة بالسيطرة عليه مُضنية، والضرورة ماسّة لتوفر مستوى من الوعي قادر على تحليل الوضع وعلى معرفة القوى المتنازعة والوسائل الضرورية لتجاوز المرحلة الصراعية.

ففي التجاوز المنسجم لكل تحدّ، يصبح اعتدال القوى المتنازعة، والتجانس البنيوي بين الأفكار المتصارعة، بمثابة أداة انبعاث وتجدّد ذاتي وخلق قوى جديدة. إنها ظاهرة نلحظها غالباً في حوار الحضارات، وفي النهضات الناجحة إلى هذا الحد أو ذاك، داخل الحضارة الواحدة. هكذا نتحدّث مثلاً عن النهضة الكارولينية (نسبة إلى شارلمان) في القرن التاسع في الغرب، وعن النهضة الهندوسية في القرن ذاته في الهند، وذلك بفضل جهود شنكارا وكومازيلا الخارقة، وعن عصر النهضة بالذات في القرن السادس عشر.

وهكذا نتحدّث أيضاً عن أهمية ترجمة الأعمال الفلسفية العربية إلى اللاتينية في القرن الثاني عشر، وعن حقبة الازدهار الخصب الذي أدّى إليه مثل هذا التحدّي بالنسبة للفكر في العصر الوسيط؛ أو عن الترجمات التيبيتية والصينية للشريعة البوذية الماهايانية، أو ترجمات الكلاسيكيات السنسكريتية إلى الفارسية في القرن السادس عشر، وجهود التوليف الديني الذي عمل (أكبر)، في الهند، على تحقيقه، والذي بلغ نهايته وأوجه في أعمال الأمير ذي القدر المشؤوم دارا شوكوه، ابن شاه جاهان، وفي استشهاده.

إن أشكال الاحتكاك هذه، والحوارات والنهضات، داخل الحضارة ذاتها، هي تحديات أكيدة للذين عايشوها، واستلهموا منها وتجاوزوها، وهي، في الوقت

عينه، انطلاقة وتجديد خصب في القوى الخلاقة. وإذا كان جان سكوت اريجان هو الصورة المركزية للنهضة الكارولينية، فلأنه يمثّل توليفة جريئة بين الفكر اليوناني الأفلوطيني وبين الوحي المسيحي. وهي توليفة تستلزم كل الجهود السابقة التي بذلها الأسلاف الإغريقيون، ولم يكن لها أن تتم لو لم يمنح هذان التياران، بالرغم من الاختلافات الهائلة بينهما، مكانة مميزة لتجربة الإنسان الروحية. وإذا كان شنكارا قد قاتل البوذية واستلهمها في الوقت ذاته، فإن اللاجوهرية (Anâtman) في البوذية، تدلّ على تجربة صوفية قريبة من الحالة غير المشروطة للجوهرية (Âtman) كما تصفها الـ Advaita) Vedânta)، كما أن مذهب (Karma) هو الصلة الوثيقة التي ترسخ العلاقة بين المذهبين. وإذا كان دارا شوكوه يسعى إلى مماثلة الهندوسية بالصوفية، في عملية تمثّل عجولة، ولكن غير قليلة الأهمية، قياساً على علاقات التماثل التي أقامها، فإن ذلك يعود إلى كون الباطنية في الهندوسية، كما في الإسلام، تدلّ على تجانس بنيوي في التجربة الميتافيزيقية، وإلى كون المثال الأعلى للإنسان ولمصيره ولوضعه في الحياة، وكذلك كيانه الأنطولوجي، يبقى في الحالتين قابلاً للتماثل والتجانس. وإذا كان فكر ابن سينا وابن رشد قد دفع الغربيين إلى اتخاذ موقف من هذا التحدي، الذي أتاهم من الشرق، وإذا كانت الاقتضائية الإغريقية الإسلامية تتعارض مع إرادة الخلق الحرّة (الخلق من العدم) في

المسيحية؛ إذا كان الفيض والإبداع الحر يصطدمان في صراعات مهمة بقدر ما هي مثمرة في تفتح الأفكار، فإن الإسلام والمسيحية الهللينية تقرّان، رغم الاختلافات الكبيرة، بالمرتبة العليا للألوهية والروح، كما أن التجارب الصوفية لدى ابن عربي والمعلّم إيكهارت تبقى، في العمق، متماثلة مهما تغيّرت التقاليد التي تنتمي كل منها إليها، واختلفت أشكال التعبير عنها.

لكن، هل ينطوي التحدي المعاصر على التعادل الفروسي ذاته في القوى، وهل نعثر فيه على هذا التجانس الجوهري ذاته؟ ذلك أن علاقات الإنسان بالطبيعة تنقلب، لأول مرة في تاريخ البشرية، رأساً على عقب. وقد جاءنا هذا الانقلاب من الغرب. ففي الغرب انطلق، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، عصر العلم والتقنية، وفيه تحدّدت المعرفة باعتبارها طاقة (باكون)، وأصبح الإنسان سيد العالم والمتنعم به (ديكارت). إذا كان الفكر اليوناني مركزه الكون والفكر المسيحي مركزه اللاهوت البشري، فقد غدا الفكر، مع العصر الحديث، بشري المركز، وذلك لأن الفلسفة قد اخْتُزِلَت في الأنتروبولوجيا. بعد ذلك حلَّ الفكر العلمي - التقني، المتحدّر من علوم الطبيعة، محل الأشكال التأملية من المعرفة، التي تأسست عليها، بالتحديد، القيم التي جعلت ممكناً قيام علاقات عميقة بين مختلف الحضارات.

وهكذا فإن التوازن قد اختل في صورة نهائية: فمن

جهة هناك سيطرة وقوة وعدوان واستثمار؛ ومن جهة ثانية هناك سلبية وقصور وموقف دفاعي وشلل. لم تعد المسألة مسألة حوار بين الحضارات، بل هي تدمير حضارات محلية (مختزلة إلى حدود الفولكلور) على يد الحضارة التي غدت حالياً شاملة وكونية. التحدي المعاصر هو أيضاً هجوم أفضى إلى انقلاب كامل في القيم والظروف والعادات الدنيوية والأفكار. هجوم هو من القسوة، بحيث غدت معه قوى مواجهته مجرّدة من عنفوانها السابق. لماذا إذن غاب عن ساحة الحاضر توازن القوى والتجانس الجوهري اللذان شكّلا، في مراحل الماضي المشار إليها، عوامل دفع لتفاعلات وتوليفات ناجحة ولأشكال متنوعة من التجدّد؟ لقد كان هذا الغياب لأن القيم التي ولّدها هذا التحدي الجديد لا تمتّ بصلة إلى القيم التي أُزيحت، بل هي بالأحرى قيم مناقضة لها. وهي مناقضة لها، لأنها أقل اكتراثاً بالتأثير الذي تتركه المعرفة التأملية وبالاحترام الديني للطبيعة وبخلاص الإنسان منها بالممارسة (البراكسيس). يمكن القول إن جميع القيم التي تراكمت عبر آلاف السنين، وكل الجهود التي بذلت في سبيل تثقيف الروح والنظرة إلى العالم، قد غدت فجأة مجرد أوهام، وإن الحقيقة ليست سوى إرادة القوى هذه المرتسمة على وجه **الإنسان التكنولوجي**. ويغدو من التبسيط، بلا شك، ألا نرى في تطور الفكر الغربي إلاّ تحدي الإنسان التكنولوجي والاقتصادي، لأن الحضارة الغربية قد

تكون الحضارة الكونية الوحيدة التي لم تكف عن التجدّد، والتي بدا قانون التبدّل والحركة بالنسبة لها علامة فارقة.

إننا نعني بالتحدي المعاصر **نقطة التقاطع** بين مجموعة من المفاهيم الأساسية التي خضعت، منذ نشأتها حتى اليوم، لمجرى من التطور محدد بدقة، وشكلت، على أساس ذلك، جوهر الفكر الغربي بالذات.

لقد ارتدت هذه المفاهيم، داخل التحدي المعاصر، أكثر أشكال التطور تطرّفاً، وغدت، في أيامنا، مفاهيم حصرية بامتياز، وهذا ما تبيّنه، بسهولة، دراسة تاريخية للأفكار الأساسية التي تحملها، وللتحوّلات التي خضعت لها عقول كبار المفكرين على مرّ العصور. كما أن هذه الحركة مضت باتجاه التزمين والعلمنة ونزع الطابع الروحي عن العالم وفك سحر الطبيعة، واختزال الإنسان إلى حدود غرائزه، لا سيما الجنسية، وهذا ما تؤكده، بوضوح، نظرة تاريخية لتطوره. إن الأفكار الأساسية التي تحمل هذا التطور وتدلّ عليه هي، بالإجمال: مذهب الإبداع العدمي، فكرة السيرورة التاريخية، ذاتية النفس ـ الذات المستقلة عن حقائق العالم المحسوس وعن أفكار العالم ما فوق المحسوس، أولية الإرادة قياساً على قدرية **الإله ــ الشخص**، متّخذة فيما بعد طابع الإرادة الفردية للإنسان الذي يضطلع بدور الخالق، والذي يصبح بمثابة

الأنا المطلق وإرادة القوة، وأخيراً فكرة اختزال الكوزموس اليوناني في مساحة كمية وهندسية؛ أي باختصار توضيع الطبيعة كلياً، الأمر الذي يؤول إلى ولادة العصر العلمي التقني وسيطرة الفكر التقني على الصعيد الكوني.

هناك، من دون شك، رباط وثيق بين الحرية اللامحدودة **للإله ــ الشخص** الذي لا يخلق العالم بالفيض، كما هي الحال عند الأفلاطونيين الجدد، بل بإرادته وحده، انطلاقاً من العدم. وهو الذي لا تكون المادة بالنسبة إليه عنصراً من العدم (اللاوجود)، كما كانت الحال عند أفلاطون وأرسطو، بل شيء يفيض مثلما يفيض شكل اليدين عن اليدين؛ والخطيئة، بالنسبة إليه، لا تصدر عن مبدأ الرفض فحسب بل بالأحرى عن حرية اختيار الفرد الذي، في تمرّده على الله، يختار الغطرسة بدل التواضع، ويختار المكانة التي حظي بها مفهوم المادة، مع منعطف القرن الثالث عشر، بفضل الأهمية المتنامية لعلوم الطبيعة، والذي تحوَّل (مفهوم المادة) مع روجيه باكون إلى عنصر فاعلية داخلية، ومع نيكولاس دو كوز، ومع جيوردانو برونو، إلى قدرة الله التي لا تفنى ولا تنضب، لكي تصل أخيراً، (مع اكتشافات كبلر وكوبرنيك وغاليليه الحاسمة)، منذ القرن السادس عشر، إلى مفهوم رياضي - ميكانيكي عن الطبيعة، وذلك بتدمير كامل لأشكال المادة. وهناك أيضاً علاقة وثيقة بين تعظيم المادة وبين الأهمية المتنامية التي حظي بها المحسوس والجسد والغرائز الطبيعية للإنسان،

وهي كلها أصبحت، مع هرمان جاكوبي، جوهر الفردية، وانتهت مع المذاهب الطبيعانية والوضعية إلى نظرية عن الإنسان لا تلحظ اختلافاً جوهرياً بين الإنسان والحيوان بل اختلافاً كمياً.

أما العقل فلم يعد انعكاساً للعقل الأسمى، بل ظاهرة عارضة من ظواهر الطبيعة. والغرائز التي تحدّد حركة التاريخ هي إما ميول جنسية وليبيدو (فرويد) أو هي الميل إلى القوة وتأكيد الإرادة (شوبنهاور، نيتشه، أدلر) أو الميول المنتجة، أي عوامل الإنتاج المتحدرة من الميول الغذائية بالمعنى الأوسع للكلمة (ماركس). بإمكاننا أن نجد أيضاً صلة ما بين المحور المسيحي في النظرة، إلى التاريخ، في مرحلتين مختلفتين: الأولى سابقة، بدأت مع فكرة النزول من السماء، والثانية لاحقة، مرتبطة برجعة المسيح الثانية والخلاص البشري (مع ظهور المسيح كنقطة استدلال تربط هاتين المرحلتين)، وبين كبريات النظريات التاريخية التي غدت، مع هيغل، بمثابة سيرورة تطور العقل، ومع ماركس، بمثابة الحركة الجدلية لصراع الطبقات، ومع ديلتي، بمثابة بنيات العقل التاريخي في كل مرحلة محددة من مراحل التاريخ. لم يكن ممكناً أن تولد فكرة التطور الخطي اللامحدود، التطور الذي يعتبر الشكل المزمن، الدنيوي، للخلاص المسيحي، لو لم ينجح مفهوما الإرادة والفعل، المتضمنان في الخلق المسيحي انطلاقاً من العدم، في الحلول محل المفهوم اليوناني عن الوجود الثابت، وفي تحويل دائرة الطبيعة إلى

أفق للتاريخ، من أجل تسهيل مجرى هذه السيرورة، التي بلغت نهايتها الأكثر جذرية في ما أسماه جيلبير دوران «عبادة التاريخ».

هناك بلا شك خط من التطور يبدأ من المبدأ الأوغسطيني في الاستبطان والذاتية، مروراً بمبدأ التفردن (Hacceita) عند دانس سكوت، وبالنقد الإسموي عند أوكمان، ومبدأ **الكوجيتو** الديكارتي، وبمذهب الجوهر الفرد عند ليبنتز، وصولاً إلى الفعل الأصلي للأنا المطلق عند فيخته، وإلى العزلة الأنانية للأنا المجردة خارج أية جماعة عند ستيرنر، وإلى فردانية الذات المحكومة بأن تكون حرة عند سارتر. وكذلك هناك علاقة بين أولية الإرادة بالمعنى الذي تتضمنه الإرادة غير المحدودة **للإله ـ الشخص**، وبين التحوّلات التي خضعت هذه الإرادة لها: من الاستقلال الذاتي للإرادة (كانط)، إلى إرادة القوة (نيتشه). لا شك أن بإمكاننا سرد المزيد من الأمثلة، إلاّ أنه يكفينا القول إن هذه الأفكار الأساسية التي تطرقنا إليها تقلب رأساً على عقب العلاقات التي تربط الإنسان بالطبيعة وبالله. ففي تطور الفكر الغربي انزاح المركز من الأعلى إلى الأسفل: من العقل إلى الغرائز، من الأخرويات إلى التاريخ، من الروح إلى العقل، من التأمل الشطحي للأنا المفرطة في انتفاخها في مواجهة الله والطبيعة. والسؤال الذي يطرح نفسه إذّاك هو التالي: هل هناك، خلف هذه القوانين التي تفعل فعلها، وجود لبنى خاضعة لعمليات إسقاط؟ وإذا افترضنا وجودها، فهل

هي متعلقة بالإنسان في العالم الغربي أم هي كونية وشاملة؟ لقد بقيت الحضارات الآسيوية منذ زمن بعيد في منأى عن الأحداث الكبرى التي هيّأت لهذه التحوّلات الكبيرة. بيد أنه، مع بداية عصر الاستعمار والاستغلال المنهجي للبلدان الخاضعة لروح التكنولوجيا الحديثة المسيطرة، بدا من المستحيل قلب اتجاه حركة التاريخ هذا، كما بدا أن العوامل التي تدفعها إلى الأمام تخضع لعملية جعل العقل أداة أكثر من خضوعها للحوار الروحي بين الحضارات.

منذ ذلك الحين، وبعد أن غدا هذا التاريخ شاملاً، غدا أيضاً تاريخنا نحن، لا لأننا شاركنا في صنعه، بل لأن لا شيء يحمينا من عدوانه. ولكن ما معنى هذا التاريخ، إذن؟ هل هو التجلّي المتدرّج للعقل المطلق، بهدف بلوغ الوعي الذاتي للحرية في الذات النهائية التي هي الإنسان (هيغل)؟ أم هو، كما يريده أحد المفكرين الأكثر إبهاماً في عصرنا، مارتن هيدغر، نسيان للكائن؟ هل التاريخ، كما في نظر الشيعة الإيرانية، انتظار أخروي، أو كما هو في نظر الهندوس، مرحلة متقدمة من الكاليوغا، التي ستختتم حتماً بالانحلال الشامل في نهاية الزمن؟ لا شك أن الإجابة عن هذه الأسئلة متعلقة، إلى حد بعيد، بزاوية النظر التي ننطلق منها. أما على المستوى الذي تطرح فيه هذه الأسئلة، فإن الإجابة تتعلق باعتقاداتنا وقناعاتنا الشخصية أكثر من تعلقها بمعرفتنا. ولنتناول الآن قليلاً التحوّلات التي يحدثها لدينا هذا

التحدي المعاصر الذي يعتبر، هو ذاته، نهاية ما آلت إليه ألفان وخمسماية سنة من التاريخ.

في التحدي المعاصر الذي نواجه، توجد مجتمعة كل هذه القوى ـ الأفكار التي تشكل إوالات الحضارة الغربية. فكرة إرادة القوة، فكرة الفكر التقني ـ التجريبي الموجّه، حصراً، للغايات العملية، فكرة السيرورة التاريخية، فكرة الإنسان المختزل إلى حدود غرائزه الطبيعية. هذه الظاهرة الاختزالية، كما يقول الأميركيون، هي، إلى حد كبير، تلك التي تقلص الحدود الروحية للإنسان إلى أبعد الحدود الممكنة. إن «القوى الاختزالية المرعبة» هي التي تصبح أيضاً «القوى التعميمية المرعبة»، وهي التي تهدّد بتدمير الشيء الأكثر نبلاً في الإنسان. إليكم، على سبيل المثال، ما يقوله أحد العلماء الحديثين: «ليس الإنسان شيئاً سوى آلية بيوكيماوية، مشحونة بجهاز احتراق، يمنح الطاقة للكمبيوترات»[1]. ما هو ذو دلالة في هذه العبارة هو «ليس سوى»، الذي يختزل الإنسان داخل كل منظومة علمية في نسق خاص، ويجعل منه أحد «انحرافات» الطبيعة. إن صورة الإنسان المنخرط في العالم، تتلاشى في غبار من المذاهب المتناقضة، التي تقف وراء بروز مقولات شائعة كالقلق والاضطراب الفكري والنفسي، وهي مقولات تجتاح الأدب الحديث من كل الجهات؛ ومن هنا أيضاً يأتي تفكك القوانين الثقافية الذي يجتاح الفن؛ ومنه تبرز راهنية مفهوم العبث الذي ينقض جدوى المثل العليا

والأحلام الذهبية لدى كبار اليوطوبيين. والحال إن هذه الأفكار الجذابة الشديدة الإغراء، بعيدة جداً عن أن تكون المثل العليا التي صاغتها التقاليد على مرّ العصور، والتي تمحورت حولها قيم الحضارات القديمة. لم يكن لدينا أبداً فلسفة للتاريخ لأن الكائن لم يختزل أبداً، بالنسبة إلينا، في فاعلية أو في سيرورة. التاريخ هو، في نظرنا، تاريخ مقدّس أو هو، بالأحرى، علم الآخرة. ويبقى التاريخ، من آدم حتى محمد، بمثابة الكشف المتدرّج عن حقيقة خالدة هي «الحقيقة المحمّدية»، أي اللوغوس؛ أما الشيعة الايرانيون فليست نهاية التاريخ عندهم إلاّ رجعة الإمام المنتظر، أي حدثاً أخروياً إذن؛ ذلك أن الزمن الذي نحياه حالياً هو زمن الانتظار. أما الهندوسي المؤمن الذي يتأمل على ضفة الغانج، فيبدو له أن تناسخات ڤيشنو ومآثر شيڤا ربما تنطوي على حجم من الحقيقة أكثر بكثير مما تنطوي عليها، في نظر الفرنسي، حرب الخلافة الاسبانية في عهد لويس الرابع عشر.

المعرفة العلمية التجريبية هي، في نظر الهندوسي، وهمية إزاء حقيقة الوجود اللامشروط (براهمان)، مثلما هي وهمية ملكة المخيلة السحرية في نظر عقلاني ديكارتي. إن الغرائز والميول التي تحدّد، في أيامنا، الانثروبولوجيا الحديثة، هي كذلك دوافع ومحركات تنتمي إلى منزلة ما تحت الوعي، وهي ما يجهد المسلم أو الهندوسي للتحرّر منها. ذلك أن خلاص الإنسان يقتضي احراق وتبديد هذا «اللاوعي» الذي تعتبره

اليوغا، مثلاً، بمثابة خزان الانفعالات المتسامية التي يرثها الإنسان بفضل الـ (Karma) المتراكمة خلال ترحاله في دورة الانبعاثات (Samsâra). إن عظمة الإنسان لا تقتضي تأكيد إرادة القوة عنده بل التحلّل منها. من ناحية أخرى، يبدو أن كل أخلاق الشرق الهندية، كما الإسلامية أو الصينية، تميل إما إلى التخلّي، إلى عدم الاكتراث، على مثال الـ (Bhagavat Gîtâ)، وإما إلى اللافعل كما عند الطاوية. إن صورة الإنسان لا تتبعثر أو تتبدّد في غبار من الايديولوجيات لكل منها قيمها ومعاييرها ومفهومها عن العالم، بل في نظرة توليفية لما هو إنساني يضم في كلّيته كل مستويات الكائن. فلا يعود الإنسان ذاتاً منعزلة معلقة في لجة العدم، ليس لها إلاّ حريتها، بل تصبح كوناً صغيراً متعدد الأبعاد مرتبطاً ارتباطاً سحرياً وجذاباً بكل درجات الوجود. وليس العالم مشروعاً للعقل أو شبكة من القوانين الفيزيائية الرياضية، بل هو حضور في كلية لا تتكشف في موضوعية الأشياء، بل في تفتُّح عفوي هو في الوقت ذاته كشف. وليس الله أمراً مطلقاً من أوامر العقل العملي (كانط)، أو إسقاطاً للروح الإنسانية (فويرباخ)، أو اغتراباً دينياً (ماركس)، بل هو قداسة المقدس، والبديهة الأكثر مباشرة «إنني لا أرى شيئاً إن لم أر الله قبلاً» يقول صوفيّونا. هذه البديهة الأصلية، السابقة على كل وضوح، لا سيما وضوح العقل، هي التي تؤسس الحقيقة راهناً، لا بديهة الكوجيتو ولا «الأفكار الواضحة الجلية».

كل حضارة، كلٍ رؤيا للعالم، تشكّل مجموعة تتوافق أجزاؤها في كلٍّ عضوي. «من يعرف، يقول لنا أوزوالد شبنغلر، أن بين الحساب التفاضلي والمبدأ الملكي أيام لويس الرابع عشر، بين المدينة القديمة والرياضيات الأوقليدية في الغرب وغزو المسافة بسكة الحديد والهاتف والأسلحة النارية، بين الموسيقى الطباقية ونظام التسليف الاقتصادي، يوجد رباط وثيق في الشكل»[٢].

هذا الرباط في الشكل، العميق جداً بين مختلف مظاهر الحضارة، يحدد روح الحضارة والمقولات الزمكانية؛ يحدد باختصار التركيب العضوي لثقافة معينة. ففي حضارة، ما يزال الفكر الميثولوجي الشعري يحافظ فيها على طاقته المضيئة، كما في الثقافات التقليدية القديمة، تبدو مقولات الزمان والمكان والسببية مقولات كمية، وتخضع للبنى الرمزية للروح أكثر من خضوعها لقوانين العقل «الواضحة الجلية». وفي التحدي المعاصر نجد أن هذا «الرباط في الشكل»، الذي يجمع في كلٍّ عضوي مختلف مظاهر الحضارة الغربية، هو الذي يقف في مواجهتنا في شكله الأكثر عدوانية. وإذا كانت القيم الدنيوية في الحضارات الآسيوية لم تعد تمتع بوهجها القديم ولا بمكانتها السابقة، فذلك يعود، بوضوح كبير، لتراجع في أوضاعها الراهنة، إلاّ أن ذلك لا يحول، على الرغم من كل شيء، دون وجود بقايا معتقدات وصور ومقولات «سحرية» في الرؤيا والاحساس، مكبوتة في زوايا الفكر المظلمة. ذلك أن

روح الشعب لا تتغير بين ليلة وضحاها، وتظل، شئنا أم أبينا، بقايا من فكرة الإنسانية (Humanitas) كما فهمها المسلمون والهندوس واليابانيون.

هذه الآثار المتبقية تطفو على السطح أحياناً، وتؤثر في ردود فعلنا وفي أفكارنا، وتوجه سلوكنا العاطفي. فعلى الصعيد العاطفي تحديداً نبقى على مناعتنا أعصياء على التطويع. فبين ما نعتقد أننا نؤمن به، وبين ما نشعر به، غالباً ما يوجد نوع من الانقسام، تولّد الصدمة منه حالة قريبة من الشيزوفرينيا، وذلك من غير أن تدفع الأمور نحو ولادة توليفة جديدة، أو نحو بروز قوى خلاقة جديدة. هذا السلوك الفصامي، الملحوظ أيضاً في تجليات فنوننا ومؤلفاتنا وأعمالنا الأدبية، هو الذي يدل دلالة واضحة على أعراض الانتقال التي نمرّ بها. ذلك أنه، فضلاً عن حالة التشوش التي يصيب فيها نظرتنا للأمور، يشل أيضاً قوانا الخلاقة. إنه يشلها لأن التحدي الذي يهددنا يبقى من غير بدائل. إذ ليس لدينا **خيارات**، ولا يمكننا رفضه، لأنه يظهر أمامنا بمثابة أفضل السبل، ولا يمكننا إغفاله خشية أن نبقى في المؤخرة ننتظر في الغرفة الخلفية من حركة التاريخ. إن التحدي المعاصر يعلن عن نفسه كنداء للتاريخ، وكأنه **المصير الوحيد الذي ينبغي إنجازه.**

ليس لدينا خيار، لأن ما يفرض علينا ليس جزءاً من شيء يمكن أن نختاره عند اللزوم، أو بعضاً من كلٍّ يمكن أن نختار أفضل ما يناسبنا منه، بل هو بنية، **كُلّ**

متمفصلٌ، لا يسمح بأي اختيار. وليس للأجزاء وجود خارج الكلّ، ولهذا الكلّ منطقه وقانونه ومقولاته. لقد أخذنا نفكر تفكيراً تاريخياً، نتحدّث عن التقدم، عن التخلف في البلدان النامية، عن مستوى دخل الفرد؛ وبدأنا بالتخطيط والبرمجة، ودخلنا في جاذبية العقل الآلي الفاتنة، ورحنا ننشد القوة وغزو السوق والأسلحة النووية. وعزمنا على تثقيف الجماهير وأعطيناها بدل المعرفة الجامعة امكانية الاطلاع على صحفنا الرديئة. لقد قمنا، باختصار، بكل ما يتناقض مع قيم العالم التي صنعناها على مرّ العصور. ولكن، إلامَ آلت هذه العادات والتقاليد، هذه المعتقدات الدنيوية، هذه الذاكرة التي نحملها في داخلنا؟ هل إرثنا جدير بتصويب مجرى الأحداث وبإبقاء حقل من الحرية للحياة الداخلية؟ ربما نعم، ولكن بطريقة لا واعية: صرخة الدم، تأثير الثقافة، والنزعة التأسلفية (Atavismas)، كلها تؤثّر ولكن في الحلقات اللاعقلانية للعواطف والغرائز؛ وهي تعرقل توقعاتنا المتفائلة جداً، وتحرّف برامجنا الشديدة الحماسة، وتعوق نجاحاتنا المستعجلة؛ وخلاصة الأمر إن جزءاً من البشر يرفض، بعناد، ما حققه الجزء الآخر، بحيث إننا وصلنا إلى مستويات رديئة من النجاحات التقنية والفكرية. لا شك أننا ما نزال في أول طريق التقنية: وليس في داخلنا تطابق بين «شيئية» الشيء ومقولات فعلنا؛ ربما كانت بعض بقايا الفكر الميثولوجي - الشعري تحوّر نطاق الأشياء فتقدمها لنا في صورة «لعبة» لا في

صورة شيء وظيفي. وربما لهذا السبب ما نزال (باستثناء اليابان) متخلفين في مجال إنجازاتنا التقنية.

ماذا على صعيد الفن؟ هل يمكن الحديث عن الفن كما لو كان ظاهرة معزولة، لا علاقة لها بتجليات الروح الأخرى؟ بالتأكيد لا. حين تنفح الروح وتصبح فاعلة، تتحرك في كل المجالات، وما من فن أصيل يبرز إن لم يكن مُحْتَضَناً ومحاطاً بانطلاقة مماثلة في المجالات الروحية الأخرى. ذلك بالتأكيد لا يعني أن الفنان على وعي بما يصنعه؛ لكن هناك ما يشبه انبثاق جو عام أو مناخ مناسب، تتفتح فيه تجليات النفس المختلفة لتغني بعضها بعضاً. وهكذا يمكن الكلام على **روح الزمن** (Zeitgeist) في عصر ما؛ لا يهم كثيراً ما إذا كان هذا بمثابة «قدر الكائن» أو شروطاً ديالكتيكية للعصر. ليس الفن الأوروبي ظاهرة معزولة داخل مجمل الثقافة الغربية في عصرها؛ بل هناك رباط عضوي وطيد بين مختلف الثورات التي تحققت في كل حقول المعرفة. وهناك أبعاد جديدة تكتشف، موسّعة أفق العالم، وهي تمارس مزيداً من التعميق في الأرض المتحركة التي يقف عليها الإنسان. إن علم الميكانيك الكمي اكتشف أن الأجزاء المكوّنة للمادة لا تخضع أبداً لحتمية الفيزياء الكلاسيكية. ويجري الكلام على مبدأ اللاحتمية، على النسبية وعلى السببية الإحصائية. وهكذا تصبح البنية الوحيدة للمادة لُغزِيّة، في حين يتزايد اتساع حقل المجهول والخفي. هذا وقد سبر فرويد أعماق النفس واكتشف آلية اللاوعي

والليبيدو، كما أقنم (من أقنوم) جونغ (Jung) هذا اللاوعي في نفس شاملة، هي المؤتمنة على المثل القديمة المهجورة في النفس البشرية. أما علماء الاجتماع الفرنسيون فقد درسوا البنى غير المعروفة جيداً في العقلية البدائية، وتحدثوا عن عقلية ما قبل منطقية، وعن مشاركة سحرية. في حين عاد هوسرل إلى الأشياء نفسها واكتشف قصدية الوعي. في ظل مثل هذا المناخ الثقافي ظهرت الحركات الكبرى في الفن الحديث: الانطباعية، المستقبلية، التكعيبية، السوريالية؛ وبهذه الروحية أراد سيزان (Cézanne) أن يتعامل مع الطبيعة بالاسطوانة والكرة والمكعبّ، كما أراد بول كلي، المفكر، أن يجعل اللامرئي، مرئياً. أن يكون وراء هذه الانقلابات الكبرى حركة انحلال وتفكيك للمثل الثقافية، واهتزاز لصورة الإنسان التقليدية. فهذا ما ظهر بوضوح في أدب تلك المرحلة، حيث راح المفكرون يدعون إلى العدمية، وأعلن شبنغلر زوال الغرب، وعبَّر الشعراء والفنانون عن ذلك بالقلق، ووجد بطل ريلكه، لوريدس بريدغه أن الحياة مستحيلة. إلاّ أن هذه «الاستحالة» ذاتها تغدو جهداً فوق طاقة البشر يكتشف ما بعد الله ذاته تجربة جديدة للمقدس.

ماذا عن الفن في بلادنا؟ هل خضع لسيرورة العدم ذاتها التي أشرنا بإيجاز إلى بعض ملامحها؟

لا شك في أن «روح الزمن» في عصرنا، قد فرض علينا، كما فرض علينا هذا «الرباط في الشكل» الذي

تحدّث عنه شبنغلر. لقد بقي الفن في الشرق تقليدياً على الدوام. ونعني بالفن التقليدي خلود ذاكرة تحفظ البنى الروحية التي تشكل ما نسميه **القوانين والشرائع الثقافية**. وفي هذا الفن تتكرر النماذج والأشكال في وحدانية نمط في الرؤيا، لا تتجدد في ظواهرها الخارجية بل في حيويتها الداخلية، لأن الفنانين الذين يعيدون، منذ عصور، انتاج الصور ذاتها والأنماط ذاتها، يعملون على إغنائها بكل المعيوش الروحي في تجربتهم. ذلك أن المقصود ليس التغيير والابتكار بل البقاء على الوفاء «للذاكرة». ويترجم هذا الوفاء بإلغاء الفردية وتذويبها في كلّ يتجاوزها. من هنا سر الكتمان والغفلية اللذين يغلفان أعمال الإبداع الآسيوية الكبرى؛ ومن هنا أهمية التجربة الروحية للإنسان؛ لأنه لا يحظى بجواز مرور إلى الذاكرة إلاّ لمن يحتفون بالذكريات، ولا يحتفي بالذكريات إلاّ الذين يكشفون أستار محتواها. كشف الأستار يعني الانفتاح على الخفي؛ وكل انفتاح يتطلب فتح عالم هو أيضاً العالم الذي يحمله الفنان في داخله، وفتح العالم يقابل نظرة الفنان إلى الحقيقة، ولا تتفتح هذه النظرة كشيء محدد: دائرة أو مكعب، ولا كقلق لعالم مجمّد بالصنعة البشرية، بل كقبة زرقاء تشعّ على أطراف الصحراء الخاوية الفائقة الوصف في الطبيعة الصينية، حيث تتفتح الأزهار الذهبية على المياه البكر، وترتسم الضحكة الغريبة على شفاه «بوذيساتفا».

وهكذا تلعب الرؤيا الخيالية للأشكال الظاهرية دوراً

هاماً في الفن الفارسي. ولكن، ما إن أخذت الشرائح الثقافية بالتقهقر حتى أخذت القباب الزرقاء تتدنس تحت الرمال المتحركة، والضحكات تموت على شفاه البوذيين؛ فهل للشرق فن جدير بإبداعات ماضيه؟ لا شك في أن بعض الفنون التقليدية ما زالت موجودة هنا وهناك، ولا شك في أن الأشياء لم تختف كلها، إلاّ أن كنوز الفن التقليدي أُقصيت إلى الصفوف الخلفية.

ويريد فنانونا أيضاً أن يلعبوا، من جانبهم، دور بروميثيوس، ويروّضوا شيطان الإغواء والرغبة. ولكن، هل يجدون وراءهم هذا الخط الطويل من تفتيت القيم، هذه العدمية، هذه الدنيوية، هذا الاغتراب؛ وهي كلها مفاهيم خاوية ومجردة، بل هي، فوق ذلك، شروط ملموسة لحياة تُختزل حتى عري عدمها؟ وهل صاغ فنانونا علم الميكانيك الكمي؟ هل كشفوا عن لبّ المادة؟ هل حوّلوا الطبيعة إلى دوائر أو إلى مكعبات؟ كلا! كيف سيكون إذن هذا الفن الذي لا يتمتع بذاكرة التقاليد ولا بالإوالة التفكيكية لإرادة القوة؟ سيكون، مثله مثل سائر التجليات الروحية، **في منزلة بين المنزلتين**: لن يلهمه لا جنون رباني لدى فان غوغ، ولا الصفاء السحري لدى أصحاب المنمنمات من قدمائنا؛ وسيقلّد الأشكال القديمة دون أن يمتلك سرّها الداخلي، أو الأشكال الطليعية من فن تبقى روحه غريبة عنه. لهذا يبقى كل شيء قيد الإعادة والمراجعة. إن هذه الحضارات الكبرى لن تتمكن أبداً من ولوج هذه القفزة الخطرة، ولا

من إنقاذ نفسها، ولا من المساهمة في أعمال خلاقة لعمل جديد، إذا لم تعد إلى رشدها وتعرف «مصيرها التاريخي». هذه العودة إلى الرشد لا تتمّ إلاّ إذا أعيد تحديد وتعريف كل المفاهيم والأفكار المستوردة منذ أكثر من قرن، والتي تمّ التسليم بها دون تمحيص أو تمعن. ينبغي، بعبارة أخرى، أن نتقن اعادة التفكير، واعادة اكتشاف الذات، وأن نعود إلى الأكثر أصالة عندنا، لا أن نرتمي في ما نعتقد أننا سنكونه.

عمَّ يبحث إذن في الحاضر متفائلونا الأكثر حنكة؟ هل يمكن ايجاد اتفاق، أو بالأحرى «مساومة»، بين التحدّي المعاصر وبين طرقنا في النظر إلى الأشياء والإحساس بها؟ بعبارة أخرى، هل يمكن التوفيق بين التقنية والتقاليد، بين إنقاذ الذاكرة وبين الوقوع ضحية سيرورة **تضييع الذاكرة**؟ هناك، في الغالب، ميل إلى اعتبار التقنية شيئاً محايداً غير عدائي، قابلاً للاستخدام في غايات شتى. وربما نفرط في تناسي حقيقة أن «جوهر التقنية لا تقنية فيه البتّة». أما الاعتقاد بفصل التقنية عن القيم التي تولّدت عنها، فهو محاولة على كثير من السذاجة والتفاهة. لأنه يغفل في أحيان كثيرة أن ما يسمى علماً وتقنية وتكنولوجيا ليس ظاهرات معزولة في الفكر الغربي، بل هي ما آل إليه هذا الفكر؛ وأن وراء هذه النجاحات الكبرى، التي تعتبر غالباً بمثابة معجزات، سيرورة طويلة من التزمين والدنيوية والعلمنة؛ وأن علم الميكانيك الذي أنتج التقنية لم يصبح حقيقة فعلية لو لم

تقم الأشكال الجوهرية بإخلاء الساحة لصالح العلاقات الرياضية والقيم الكمية؛ ولو لم تحقق المعرفة، المحدَّدة كطاقة، انتصاراً أكيداً على السلوك التأملي للإنسان حيال الكون. لماذا إذن تبقى **الأخلاق** المثالية في نظر الصيني الطاوي بمثابة اللافعل؟ ولماذا تتحدث الهند عن الفعل المنزّه، والإسلام عن الرضى؟ لماذا يتحدّث صوفي مثل إيكهارت (Eckhart) عن الانزواء، داخل الذات؟ لأن في الفعل، الفعل المختزل في معايير الموضوعية **والبراكسيس**، قوة، لو تركت لذاتها، معزولة عن القيم العليا من المعرفة النظرية والتأملية، لخلقت سيرورة من التطور لا يمكن عكسها، وسلسلة من ردود الفعل لا تنتهي، في ذروتها، إلا بانحطاط تدريجي لأنماط أخرى من الوعي. هذا الخطر الماثل، المتمثّل في جوهر المعرفة، الموجهة حصراً نحو غايات عملية، والمؤدِّية إلى استغلال الطبيعة واختزالها بخزان من الطاقات قابلة للتحوّل إلى سلع استهلاكية، هذا الخطر هو ما دلّت عليه، ربما منذ البداية، الحضارات الشرقية، وإلى حد بعيد اليونانية، حين جعلت **البراكسيس** يمتثل للعبة التأمل المنزّهة المجانية المحرّرة من كل غائية. من اللافت والمهم التثبت من أن الفكر الحديث بدأ أولاً **بتضييع الذاكرة** البشرية وإلغائها. حين تعرض فرنسيس باكون للمعبودات العقلية وأدانها بالجملة باسم المعرفة التجريبية وباسم الموضوعية، فإنه قام بصوغ ميل كان قد بدأ يتشكّل في القرن الثالث عشر؛ وكان رجال من أمثال روجيه باكون وألبير لوغران قد

استعجلوا قدومه؛ والإسمانيون من أمثال أوكهام (Ockham) كانوا يهيئون الأساس لما سمّي، في عصر النهضة، ببداية العصر الحديث. إن «معبودات الذاكرة» التي رفضها فرنسيس باكون (معبودات القبيلة، معبودات السوق، معبودات المسرح) تمثل اجمالاً ما نسميه التقاليد، هذا إذا كنا نعني بالتقاليد «مستودع الأمانة»، الذاكرة السحيقة، الإرث الروحي الذي يرثه المرء عن جذوره والذي يبقى أميناً له أمانته لرباط مقدّس. إن فكرة «البراعة والتقدم في المعرفة» التي نادى بها باكون وكررها ديكارت، مؤسس الفلسفة الحديثة، هي التي بشّرت ببرنامج الاستغلال وتخطيط الفكر الحاسب الذي ظهر تطبيقه في صورة تكنولوجيا، والذي أصبح التكنوقراطيون قادته فيما بعد. إن غياب الأجواء الحرة لتفتّح عفوي للفكر التأملي يعود بوضوح إلى تضييق متدرج لحقل الحرية الداخلية عند الإنسان. فالحرية ليست احتجاجاً على النظام القائم، وضد المظالم الاجتماعية وتخطي صراع الطبقات وحسب، بل هي أيضاً نظرة منزّهة إلى لعبة العالم ـ نظرة نقيس عمقها السحيق في المثال الأعلى للإنسان ـ الحكيم الذي رسمت صورته كبرى المذاهب الروحية المشرقية. إن أرهات (Arhat) في البوذية، والمحرر ـ الحي في الهندوسية، هما نموذجان من مثال أعلى يرمز إلى هذه النظرة المنزّهة إلى العالم. إن وراء العمق الدقيق للأشياء تفتّحاً عفوياً يشبه تفتح زهرة سحرية في فجر النشكونية (الهند) أو شعشعة لنور

الكائن على المرايا الملوّنة للعالم (الإسلام) أو تشوشاً لذاكرة كونية متحرّكة على محيط السمسارا (Samasâra)، مذهب فيجنا نافادا في المهايانا؛ وهذا ما لا تكف عن ترداده التقاليد الكبرى المشرقية، وذلك بفضل فتنة نظرتهم السحرية ـ الشعرية؛ وأن يكون للإنسان سبيل إلى كل ذلك بفضل الرؤيا الصافية لنظرة لا تذهلها جاذبية الأشياء الشاذة، نظرة تتماثل، في حريتها بالذات، باللعبة التي تستخدم فيها، فهذا ما تعبر عنه التقاليد ذاتها.

حين نذكر العلم والتقنية والتكنولوجيا، ونعتبرها بمثابة الفتوحات البطولية للبشرية، ألا ندين، عن غير علم منا، كل ما يتعارض معها، كل ما لا يرقى إلى مستوى المعرفة العلمية، لمجرد كونه عديم الجدوى وبعيداً عن الحقيقة الملموسة؟ حين نقول عن شيء ما إنه مثبت علمياً، فإننا نُدخل فيه مرتبة رفيعة القيمة لا تشكو من أي تناقض داخلي؛ ومن أجل مراعاة الجوانب الروحية، (هذا إذا كنا متساهلين)، نترك المجال حراً للتعبير عن الرأي الشخصي. ذلك أن الجوانب الروحية تصبح محصورة في نطاق المجال الخاص، في ظل عالم معادٍ لتفتحها. يقول الهندوس إن المعلومة تكون صحيحة طالما أن نقيضها لم تثبت صحته بعد. وعالم التجربة الامبريقية صحيح طالما أن عالم الكائن لم يكشف سره بعد. ألا يمكننا أن نضيف أيضاً أن عالم الحقائق العلمية ـ التقنية يبقى صالحاً نسبياً، إذا ما ارتقى الإنسان إلى مستوى نظرة أخرى؟ لا

يمكننا أن نفعل ذلك، لأنه يتطلب قفزة وجسارة في المجازفة؛ في حين أن المعارف المتجزئة في عالمنا، في فصلها الدقيق بين مختلف قطاعات الأشياء، تحاصرنا، كلاً منا في نطاق محدود من منظومات المعرفة: انطلاقاً من ذلك علينا أن نستغل ضمانة التخصص المشجعة بحيث يحمينا ذلك من العواصف ويدعونا إلى خوض مغامرة الإبحار الشاقة في بحار هائجة. كل تجربة روحية باتجاه الحقيقة هي قفزة في لجة الكائن، ومجازفة يضمنها المثال الأعلى لإنسانية متعطشة لأن تتخطى نفسها في اللحظة المناسبة من لحظات الرغبة السامية. غير أن الإنسان المعاصر، فيما هو يوسِّع بلا حدود، يضيق بلا حدود نظرته: «جناحاه العملاقان يمنعانه من التحليق».

ماذا إذن في هذا التحدي المعاصر؟ خطر تغيير علاقات الإنسان مع العالم ومع الطبيعة. هذا التحدي لا يجعل ممكناً قيام الحوار بين الحضارات، لكنه يبدو كأنه هو الذي يغنيها بقوة الحضارة التي غدت، في الوقت الحاضر، كونية. وها نحن، بمعنى ما، بدأنا هذه الحركة من العدمية التي راح نيتشه، الذي ربما يعتبر النبي الوحيد في القرن الأخير، يتألم ويشكو من مساوئها. مذّاك غدا المنظر الذي يرتسم على الأفق بمثابة غروب للآلهة وانحطاط وتضخم للقيم الميتافيزيقية، وهو الأمر الذي اكتمل في الغرب. غير أننا لا نزال في مرحلة المعتقدات الساذجة من القرن التاسع عشر، في حين بلغت العدمية الغربية درجة يستحيل عليها معها إلاّ أن ترتد ضد ذاتها.

إن الانفصام الشيزوفريني الذي يصيبنا يشلّ قوانا، ويثني عزائمنا، ويُسيىء إلى انطلاقة الفكر الحرة. إن تاريخ الفكر الغربي يمثل، بمعنى ما، أسفار الفكر بحثاً عن الأسس. وفي الحالة الراهنة، لا نملك هذه الحماسة الضرورية حتى لأن نرمي أنفسنا في الاتجاه المعاكس، نحو «كوة الأنوار النبوية». ولا نملك ما يكفي من الحرية والوضوح لكي نجدِّد، من غير مشقة، مهمة سيزيف الرتيبة. إننا في منزلة بين المنزلتين يلعننا سيزيف، وعاجزون عن القيام بما قام به، ومثل هذا التقلقل والتزعزع يجعلاننا سريعي العطب أمام الصدمات.

والآن كيف يمكن أن نتصور مساومة بين نمطين من الوجود. يدعونا الأول إلى حدود الفكرة، إلى نهايات الايديولوجيات ذات الغايات والوسائل اللامحدودة، بينما يغرقنا الآخر، كما يقول إيكهارت، في «صحراء الوجود»؟

علينا نحن أن نبحث عن تسوية، هذا إذا كنا قادرين على ذلك.

الفصل الثاني
التحوّل والتغيّر

إنني المحاضر الأخير، وكان جان بران (Jean Brun) الأول الذي افتتح الجلسة الأولى من هذه الندوة؛ ونمثل نحن الاثنين طرفي الخيط: البدء الطليق من أي سابق عليه، الختام المثقل بما راكمته الحلقات المتصلة في سلسلة من ثماني عشرة جلسة. هناك مقاطع من مداخلتي أصبحت قديمة منذ افتتاح الندوة وأخشى من الوقوع في التكرار. ومن الطريف أن نستنتج كيف تتآكل الأفكار بفعل التكرار. يقول الشاعر «يشيخ الخلود في ليلة انتظار». كنت أرغب في حذف مقاطع تبدو لي أنها سقطت، لكنني لم أفعل ذلك. سترون أن الاستنتاج الذي توصلت إليه الآن لا يتوافق تماماً مع ذاك الذي يظهر في عرضي؛ لكنني تركت هذا التناقض على حاله لكي أبيّن لكم مسار هذا الطريق الذي مشيناه معاً.

سأقول لكم، من ناحية أخرى، ما تعلمته في هذه النهارات المليئة الغنية. تعلمت، بدايةً، أن الشرق والغرب اللذين لم نتوقف عن الرجوع إليهما خلال هذه الأيام، هما، بالتأكيد مجالان ثقافيان وجغرافيان، لكنهما أيضاً

نمطان مختلفان في النظر إلى الأشياء والإحساس بها، يوجد بيننا مشرقيون غربيون وغربيون مشرقيون؛ وتعلمت أيضاً أن أحد الشروط الأساسية في كل حوار ربما يكون الحب، حيث الانفتاح لا يكون فحسب على أفكار الآخر، التي قد تكون موضع اختلاف، بل على هذا الوجودي في الإنسان الذي سمّاه باسكال: «عظمة الشرط الإنساني وبؤسه».

إنني أدرك لماذا تكون السياسة كبيرة الأهمية بالنسبة للبعض، كما تكون المعرفة الروحية بالنسبة لآخرين، والصمت ما بعد الحوار بالنسبة لفريق ثالث؛ لأن السياسة، والمعرفة الروحية، والصمت هي، كما ترون، أشكال التعبير المختلفة عن هذين العظمة والبؤس إياهما في الشرط الإنساني. كيف ننكر أهمية السياسة وهي لا تنفك تربكنا بكل أشكال السيطرة والمناورة؛ في حين أنها تستولي على كياننا برمته، وتجعل منا بشراً ببعد واحد؟ وكيف لا نحب العرفان وهو الباقي أملاً وحيداً بالخلاص حيث تتساقط القيم كتفاحات مهترئة؟ وكيف لا نبحث عن الصمت بعد الحوار في حين يبدو الصفاء المشعّ الذي يضيء ضلال البشر؟ يمكن أن نبدي من الاستلطاف لأحدها أكثر مما نبديه لغيره لكننا لا نستطيع أن ننكر تعايشها، وربما، من يدري، تنافرها على مختلف مستويات الكائن. ولكن ألا يمكننا أن نتحاور دوماً؟ حين رفض ماركس، بكلامه التعبوي المؤثر، استلاب البروليتاريا الذي هو استلاب الإنسان؛ وحين تكلم

ماركوز على تخبّل الإنسان وتوحّشه في المجتمعات الصناعية؛ وحين رثى أدورنو لحال تقهقر الإنسان إزاء الطبيعة بما يشبه الوقاية الذاتية الجامحة؛ وحين روى السهروردي منفى القاصد الغربي، الباحث عن شرق الأنوار؛ لم يقولوا جميعهم ولم يفعلوا الشيء ذاته، لكنهم حدَّدوا، كلٌّ على طريقته، عظمة الشرط الإنساني وبؤسه، **ونقطة التقاطع** هذه، هي بالضبط الصلة التي يمكن أن ينبثق منها، على ما أعتقد، الأمل بحوار جديد بين البشر.

لن أنسى أبداً هذه الكلمات البليغة لجيلبير دوران خلال جلسة اختتام الندوة في جامعة سان جان في أورشليم، حين قال، وهو يحدد موقف المشاركين: «إننا رجعيون في نظر كثيرين، وتقليديون في نظر آخرين؛ لكننا نبقى في صميم المعارضة». هناك، من دون شك، طريقة متخيّلة في أن يكون ثورياً من تتطابق الثورة في ذهنه، لا مع قلب النظام القائم، بل مع تغيير الصورة الأخروية للعالم؛ كما أن هناك الثورة الملازمة لبنية العقل التاريخي الديالكتيكية، الذي يعمل بقوة الرفض. إننا جميعاً معترضون رافضون: مناضلون مسيَّسون، تائهون خائبون أو صوفيون متنوّرون. ومع ذلك نبقى معزولين، في جلستنا ها هنا في القاعة الجميلة المقنطرة، جزيرة معزولة في حديقة معزولة داخل واحة معزولة من الأرض الإيرانية. أما المعترضون الآخرون من هذه البلاد المقيمون خارج سياج هذه الحديقة، فنحن في نظرهم رجعيون

كما أن اجتماعنا هو ترف غير لائق. وما ينعكس هنا على الصعيد الاجتماعي داخل حدود البلد الواحد، هو أيضاً صورة لما يجري بيننا وبينكم، بينكم وبين ذويكم، بيننا وبين ذوينا، بين معظم البشر، بين مختلف المتخمين، والمعذّبين على هذه الأرض. ولأن من الصعب على البشر أن يعرفوا أنه ما من رابح وما من خاسر، ولا منتصر ولا منهزم، لا رجعي ولا ثوري في هذا العالم الزائل، بل ليس فيه سوى لحظات نادرة وأصيلة يصاب فيها البشر بالألم. وهذا الألم هو الذي يجعل منا معترضين رافضين؛ وهذا الرفض هو الذي يجمعنا وجودياً ويفرقنا ايديولوجياً. يقول لنا البروفسور هنري كوربان، وهو يسرد رسالة بارسيفال (Parsifal): «اليد التي تسبب لنا الجرح هي ذاتها اليد التي تشفيه». ولهذا فإن نقطة التباعد هذه، هي نقطة التقاطع والتقارب. وانطلاقاً من هذه النقطة ربما يمكن لنا، يوماً ما، أن نعيد اللحمة لهذا التمزق الذي يبقى، بضرورته، ملازماً لشرطنا الإنساني، ويجعل مختلف المنظومات متفارقة، لا تلتقي إلاّ لكي تتباعد. لكي يكون الحوار، ربما ينبغي أن يتوفر ما يسميه ميرسيا إلياد **«قطيعة في المستوى»**، أي جعل الإنسان كُلّياً، بحيث يدمج فيه كل مستويات الوعي ويتسامى بها.

انطلاقاً من ذلك يمكن لكل وجهات النظر أن تُفهم، ويمكن أن يعاد صنع توليفة هذا الإنسان المجزّأ الذي يراه البعض الإنسان الصانع والبعض الآخر الإنسان

التكنولوجي ويراه فريق ثالث الإنسان الروحاني؛ وإن الإنسان هو كل ذلك، بل هو أكثر من ذلك أيضاً: إنه صمت ما بعد الحوار الذي حدثنا عنه البروفسور ايزوتسو: أي المقطع اللفظي «Om» من الكلمة المقدسة في الهند التي تسمو على الحروف الثلاثة التي يتألف منها اللفظ: A, U, M.

المداخلة التي سأتلوها عليكم نقدية إزاء هذا الغرب الذي أحب، والذي أدين له بجانب كبير من تكويني الفكري، والذي علمني كيف أفكر، كيف أطرح القضايا وكيف أسائل الأشياء. وسأكون نقدياً إزاء هذا الشرق الذي تضيق رقعته الجغرافية شيئاً فشيئاً، والذي إليه أنتمي، وأحس بحضوره كأرض منسية في أعماق نفسي. ربما إنني لا أنتمي إلى هذا ولا إلى ذاك، وربما أكون مشابهاً لإخوتي، مشردي الغرب، الذين يجوبون شوارع العالم بحثاً، والله أعلم، عن دواء لداء لا يشفى. لست أدري. لكنني أعرف شيئاً: أعرف أننا، رغم المسافة التاريخية التي تفصل بيننا وبينكم، مسافرون جميعاً على ظهر مركب واحد.

حين أسسنا المركز الايراني لدراسة الحضارات، كنا نريد، من جهة، أن نقيم حواراً مع الحضارات المسماة تقليدية، والموضوعة إزاء التحدي الغربي في الوضع التاريخي الذي نحن فيه، ومن جهة أخرى، أن نحاول القبض على روح آخر التحوّلات في الحداثة التي نخضع في النهاية لجميع مؤثراتها.

تزداد مهمتنا صعوبة لأنها تصطدم بعقبتين: استلاب متزايد حيال الذات وحيال القيم الكبرى التي كانت تتمحور حولها نظرتنا إلى العالم، يلي ذلك عدم إدراك إضافي لروح الحضارة الغربية. عقبة مزدوجة تتمثّل غالباً على صورة ما أسميه: **وهماً مزدوجاً**: فمن جهة نعتقد أننا نحافظ على هويتنا الثقافية، ومن جهة أخرى نعتقد أننا دخلنا في روح الحداثة. أما عن نتائج هذا الوهم المزدوج، وهي مذهلة، فسأتناول ذلك فيما بعد.

لنطرح أولاً هذا السؤال الأساسي: لماذا ترزح اليوم، الحضارات التقليدية التي أرست في تاريخ البشرية أسس أكبر الإبداعات، تحت وطأة بلاهة تسبّب الشلل أكثر فأكثر؟ بعبارة أخرى، لماذا يستبدل في أيامنا، حوار كبريات حضارات الماضي بعزلة ثقافية وعُجب حيال غرب نقلِّد منتوجاته الدنيا ونُخدَع ونعزّي أنفسنا بسراب تقدم موهوم؟

إن الحضارات التقليدية تجتاز اليوم أزمة الهوية ذاتها، وهذه الأزمة متصلة بالانقلابات الكبرى التي ولدتها، عبر العصور، الحضارة الحديثة. ذلك يعني أن هذه الأخيرة تحتل في تاريخ البشرية مكانة استثنائية، وحين أقول استثنائية، أعني تميّزها بخصوصية متعذرة على أشكال أخرى من الحضارة. حين نجوب تاريخ هذا الفكر من أوله إلى آخره، نكتشف حركة ملازمة له، حركة متواصلة من التحولات والتغيرات الكمية، حركة، تبعاً لتناولنا إياها في صورة تطور خطي في الزمن، أو في

صورة سقوط قيم روحية وميتافيزيقية، تتمثّل إما كتقدم لا محدود وإما كعدمية متنامية.

من ناحية أخرى، إذا كان هناك من علاقة عضوية بين المراحل التاريخية لهذه الحركة وبين أشكال الوعي التي تضطلع هذه الحركة، على امتداد تطورها، بصنعها في عقول كبار المفكرين، فهذا يبيّن، كما رأى هيغل، أن تاريخ الفلسفة وفلسفة التاريخ هما شيء واحد: الروح تدخل في التاريخ لتجعل لكل حالة من حالات التحول كينونة وطريقة خاصة في الكشف مطابقة للوعي الذي يكتشفها. وأن تكون الأشكال المتعاقبة لهذه الكينونات بمثابة تجليات متنامية للروح، بدءاً بالتجريد المحض للعدم وصولاً إلى الأشكال الملموسة لوعي الذات كما يريد هيغل؛ أو أن تكون بمثابة سقوط متنامٍ للقيم الميتافيزيقية وصولاً إلى موت الله، كما أعلن نيتشه؛ أو أن تكون بالأحرى بمثابة «الكفر بالكائن»، كما يقول هيدغر؛ فهذا يفسّر أمرين: من جهة أولى، لم يعط كبار المفكرين الغربيين معنى واحداً لتاريخ فكرهم، أما فكرة التقدم كما فهمها أتباع المذاهب الوضعية فهي ليست كلمة التاريخ الأخيرة. من جهة ثانية، يبدو التاريخ والأنطولوجيا وثيقي الصلة، أي أن هناك تطابقاً بين الشكل الذي تنكشف فيه الكينونة للوعي الغربي، في كل مرحلة من التاريخ، وبين الطريقة التي يتبعها الوعي في الكشف عنها. إنها ظاهرة غريبة كلياً عن الحضارات التقليدية الكبرى، لأن الكينونة، بعيداً عن كونها فاعلية أو سيرورة تتحقق في

التاريخ، هي هذه الوفرة الثابتة، هذا الخواء التام الذي، بدل أن يمضي في طريق التحقق، لا يشكو، على العكس من ذلك من أي سقوط في الزمان، ومن أي امتداد في المكان، أو أي تقهقر في المحسوس؛ ولهذا، لا يختزل بأية قيمة مهما كانت رفيعة أو سامية، بحيث يبقى كل ما عدا الكينونة، وذلك قياساً على سرّها المغلق، إما استشباحاً كونياً كما في مشهد ڤيداناتا الهندية، أو ظاهراً من غير مادة كما هي الحال في الإسلام. حتى أن الفكر الغربي يستمر منطقياً مع نفسه، على الرغم من الأزمات المتواصلة التي تصيبه، وهي أزمات متضمنة في بنيته الفصامية التحولية ذاتها. مع كل رحلة تدفعه إليها مغامرته في تجربة كينونية جديدة، يتواجه هذا الفكر مع ميل معاكس يؤدي، احتمالاً، إلى أن يعادل إما قفزة جريئة نحو المثالي، وإما إلى مزايدة مفردة في الحقيقي والملموس، معيداً بذلك، بانتظام يشبه انتظام رقاص الساعة، هذه الحركة اللامحدودة التي يسميها هيغل اللانهائي السيّىء. إن التوترات بين الفكر اليوناني والمسيحية، بين العصر الوسيط والنهضة، بين الرأسمالية والشيوعية، الخ، تعبر عن مراحل متعاقبة من هذه الحركة المقلقة التي يراها هـ. روشينغ بمثابة «أقنعة وتحوّلات للعدمية الأوروبية».

ليس عجيباً، إذن، في هذا السياق، أن يكون مصدر إلهام اثنين من مفكّري النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهما الأكثر قلقاً ويقعان على الطرفين الغربي

والمشرقي من المسيحية، أن يكون هذا المصدر هو نقطة التقائهما مع شكلي العدمية الأوروبية، غربيّها ومشرقيّها. إننا نعني بهما نيتشه ودوستويفسكي. وعلى الرغم من الاختلاف بين شكلي العدمية هذين، من حيث البنية، فإنهما يكشفان عن وجهين لظاهرة واحدة؛ وليس مدهشاً إذن أن تكون الاشتراكية الملحدة، كما هلع منها دوستويفسكي، والماركسية هما نقطة التزاوج بين هذين الوجهين من هذه الظاهرة الروحية ذاتها. وإذا كانت العدمية الألمانية قد أدّت إلى قيام الرايخ الثالث؛ وإذا كان هتلر قد جسّد، في نظر بعض المفكرين الألمان، روح العدمية، كما سبق لنابليون أن جسّد «روح العالم» (Weltgeist)، حسب رأي هيغل، فإن العدمية الروسية أفضت إلى البولشفية. وفي كل الحالات جرى اختزال الإنسان إما إلى معتقدات بيولوجية لعرق سامٍ، وإما إلى فكرة يوطوبية تقول بوجود طبقة منقذة للإنسانية: أي اختزاله في فكرة نوعية فارغة ومجردة عن الإنسان خالياً من كل إنسانية.

أنبياء مأساويون من عصور مفجعة، إنهم يمثلون على التوالي الهستيريا الميتافيزيقية للشعب الروسي (برديف)، ونقطة التفجّر والفاوستية في الغرب؛ إلاّ أنهم رأوا ما ليس باستطاعتنا نحن الشرقيين فهمه، نعني بذلك، حسب نوفاليس، «حيث تغيب الآلهة تحل الأشباح».

إذا كان اختفاء الآلهة وحكم الأشباح، أمرين مستهلكين في جزء كبير من العالم، وإذا كان مصير

الغرب هو ما يبشِّر به، بأبهة، الأنبياء الرؤيويون في العصور الحديثة، فماذا سيكون مصير الحضارات التقليدية؟ حين نحدد موقع مصيرنا التاريخي بالنسبة لمصير الغرب، نطرح ثلاث مسائل أخرى، هي، بالتحديد، تلك التي نريد تناولها في هذه المداخلة.

١ ـ ما هي طبيعة «المسافة» التي تفصلنا عن الغرب؟ التخلف الذي نعزوه إلى العالم الثالث، هل هو تخلف اقتصادي فحسب؟ أم أنه يشمل أيضاً مجالي الوعي والثقافة؟

٢ ـ حين نحدّد موقع المصير التاريخي للحضارات التقليدية نعرف أيضاً إلى أية مرحلة من التاريخ ننتمي، وذلك نظراً إلى أننا، من دون أن نشارك في حركة هذا التاريخ التي غدت كونية، نتلقى كل الصدمات بلا مقاومة، في موقف دفاعي مشلول. حين نعرف مصيرنا التاريخي، نعرف أيضاً طبيعة هذه التغيرات النوعية التي نتعرض لها حالياً.

٣ ـ بعد تقويم هاتين المسألتين، نعرف، أخيراً، ما إذا كان ممكناً قيام حوار حقيقي بين الحضارات على غرار ما حصل في الماضي من لقاءات مثمرة، على أفضل ما يكون، بين ايران والهند، والهند والصين، والصين واليابان، وبين الإسلام والمسيحية...

ولكن علينا، لكي نتعرف إلى مصيرنا التاريخي، أن نعرف أيضاً المصير الحالي للفكر الغربي، إنه تأكيد كبير

النتائج، ويمكن أن يتبدل تبعاً لزاوية النظر إليه: الوضعية، أو الماركسية، أو التقليدية.

العهد الفاصل

يمكن القول، من وجهة نظر تقليدية، إن تطور هذا الفكر يظهر بمثابة انزياح عن المركز: من الأعلى إلى الأدنى، من الأخرويات إلى التاريخانية، من الروح إلى الغرائز، من تأمل الذات المتلاشية في المطلق، إلى التوكيد المتنامي للأنا المفرطة في انتفاخها في مواجهة الله كما في مواجهة الطبيعة. ربما كان ممكناً إبراز أربع حركات هبوط تشمل المعرفة، العالم، كما الإنسان والتاريخ.

ويمكن تحديد هذه الحركات كما يلي:

١ ـ من النظرة التأملية إلى الفكر التقني؛

٢ ـ من الأشكال الجوهرية إلى المفاهيم الميكانيكية الرياضية؛

٣ ـ من الماهيات الروحية إلى الميول والغرائز البدائية؛

٤ ـ من الأخرويات إلى التاريخانية.

أولاً: من النظرة التأملية إلى الفكر التقني

تقضي هذه الحركة بنفي كل الأشكال الوسيطة من المعرفة التخيلية التي تسوّغ، ضمن نظرة (عرفانية) للعالم، ظاهرة التأويل الصاعدة.

يترتب على ذلك أن الإنسان، مقطوعاً عن جذور ذاكرته الأصلية، يبقى ذاتاً مستلبة، أمام عالم مختزل

حتى حدود الموضوعية الصافية. إن كلية الكائن، يقول لنا هيدغر، تصبح مادة أولى للإنتاج، وشكل الكشف عنها هو إرادة الإرادة أي هو التحدي والبحث.

يستبدل الكائن ككائن بالكائن كأداة. أما الفكر المسيطر فهو الفكر التخطيطي الحاسب. وهو يعمل، كما يقول هوسرل، مستبقاً ومصمماً، أي صائغاً العالم على هواه: فهو يجرب، يقبض على العالم بلغة العلاقات التي يمكن حسابها وتوقعها. وكل ما لا يدخل في نطاق خطة قابلة للتقدير الكمي، أو في إطار فكرة تخطيطية، أي في اتجاه البرمجة، يشكل عقبة أمام المعرفة، ويوضع، بالتالي، في حقل المجهول واللامرغوب؛ في حين ليست المعرفة الحقّة، في نهاية التحليل، سوى السيطرة الشاملة على الإنتاج. وعليه فإن العالم يتحدد ضمن العلاقات الرياضية الفيزيائية، كما أن الإنسان يصبح مادة أولى للإنتاج ومادة للاستهلاك في آن واحد، وكذلك تصبح الثقافة الكبرى ثقافة جماهيرية. كان يلزم أن تتوفر كل جهود علم النفس والفينومينولوجيا والمدارس البنيوية لكي يعاد الاعتبار للبنى الرمزية في الفكر السحري ـ الشعري.

ثانياً: من الأشكال الجوهرية إلى المفاهيم الميكانيكية

تؤدي هذه الحركة إلى تزمين العالم وعلمنته ومكننته، وإلى اختزاله في مفهوم فيزيائي رياضي. فقد استبدل

النظام المراتبي للكون في العصر الوسيط، منظوراً إليه من طريق القياس بالنسبة إلى إله مستعلٍ، استبدل، في فلسفة النهضة، بالحلولوية، واستبدلت هذه الأخيرة، خلال الأزمنة الحديثة، بمذهب التنوية: أي أن احيائية الطبيعة، في عصر النهضة، أخلت الساحة بدورها لمفهوم رياضي عن العالم، حطَّم البنية المركبة من الله ـ عالم الطبيعة، ليعيد من جهة عظمة الله، ويختزل، من جهة ثانية، الطبيعة في القوانين الرياضية للحركة الميكانيكية. أما الله فهو، في الوقت الحاضر، كائن كلّي القدرة، ليس له أية علاقة مباشرة بالطبيعة. وكتاب الطبيعة مكتوب بأحرف الرياضيات. «في منطق غاليليه في تريض الطبيعة، يقول هوسرل، تبدو الطبيعة ذاتها مؤمثلة في ظل الرياضيات الجديدة؛ ويقال إنها ستصبح، في الأزمنة الحديثة، هي ذاتها، تعددية رياضية». وقد استبدل الفكر، وهو ينافس الآلة، بالآلة، وذلك لأن العقل الجدلي سيف ذو حدين، كما يؤكد لنا هوركهايمر وأدورنو في دراستهما المهمة حول أسطورة عوليس وبداية عصر الأنوار. إن الماكِر عوليس، وهو يتملّص من سحر الإحيائية والقوى السحرية، تخلص من التضحيات، مكتفياً بالخضوع لها ظاهرياً. هذه الخديعة بخصوص قوى الطبيعة، هي التي تقف وراء بروز العقل المستنير. وبتأكيده ذاته، سيطر عوليس على الطبيعة ووقف في تعارض معها. ولكن تاريخ هذا الانتصار هو أيضاً تاريخ الانطواء الذاتي لهذه التضحية: ويعود ذلك، كما يقول الكاتبان ذاتهما، إلى

«أن الأنا الثابتة في شخصيته التي تنبثق بعد إلغاء التضحية تغدو من جديد، وفي صورة مباشرة، تضحية قاسية يمجد الإنسان بها نفسه، واضعاً وعيه في تعارض مع السياق الطبيعي». إن الإنسان، في رفضه التضحية التي تتطلبها الطبيعة، يضحي بنفسه، ذلك أن فدية ذلك هي نبذ الطبيعة من داخل الإنسان[1].

ولكن كلما نبذ الإنسان الطبيعة «تراجع نحوها تراجعاً هو بمثابة محافظة على الذات مطلقة العنان». وهكذا «فإن لعنة التقدم الذي لا يقاوم هي تراجع لا يقاوم». ولهذا فإن الآلة، فيما هي تغذي البشر، تجعلهم معوقين، «وفيما هي تضحي بالفكر في شكلها المُشَيَّأ كرياضيات أو آلة أو تنظيم، تثأر لنفسها من الإنسان الذي يتجاهلها، والعقل ممتنع عن التحقق»[2]، أما البشر فيميلون إلى التقرّب من حالة البرمائيات[3]. وبإمكاننا أن نضيف، في هذا السياق، أن الشكلين المتضادين من هذه الحركة الاختزالية يبدوان، من جهة، بمثابة سيطرة عجيبة للتقنية، ومن جهة أخرى، بمثابة سيطرة، لا شك فيها، للغرائز وعودة إلى الطبيعة.

ثالثاً: من الجواهر الروحية إلى الميول والغرائز البدائية

هذه الحركة هي نفي لكل انفتاح روحي لدى الإنسان. ينجم عن ذلك أننا نصل مع المذاهب الطبيعانية والوضعيانية إلى نظرية الإنسان البدائي (الصانع)، التي،

على أساسها، لا يوجد اختلافات جوهرية بين الإنسان والحيوان، بل مجرد اختلاف في الدرجة. والعقل ليس انعكاساً للعقل الأسمى بل مجرد ظاهرة عارضة من ظواهر الطبيعة. أما الغرائز التي تحدد حركة هذا التاريخ فهي إما ميول جنسية، الليبيدو (فرويد)، وإما ميول للقوة وتوكيد الإرادة (شوبنهاور، نيتشه، أدلر)، أو ميول إنتاجية، إذن عوامل إنتاج متحدرة من ميول غذائية بالمعنى الأكثر اتساعاً للكلمة (ماركس). وفي مثل هذه الحالة، نجد أمامنا إجابة ماكس شيلر البليغة: فهو يقول إن بين الإنسان المترقي إلى مستوى الروح، بالمعنى المسيحي للكلمة، وبين المخلوقات التي تمشي على قدمين، فرقاً لا يمكن تجاوزه، أما الفرق بين الحيوان والإنسان الصانع فهو مجرد فرق في الدرجة. «ليس الله هو الابتكار الإنساني الشكل، بل إن الإنسان هو المخلوق الإلهي الشكل»[٤].

رابعاً: من الأخرويات إلى التاريخانية

هذه الحركة هي نفي لكل محتوى رمزي وأخروي للزمن، وهي اختزال الزمن في حركة مستقيمة وكمية ليست نهايتها لا في رجعة المسيح ولا في العود الأبدي، بل هي في تقدم خطي لا محدود في الزمان. هذه النظرة إلى الزمن لم يكن لها أن تتحقق لو لم يكن لمفهومي الإرادة والفعل، المتضمنين في الخلق المسيحي انطلاقاً من العدم، أن يحلاً باكراً محل المفهوم اليوناني عن الكائن الثابت، وأن يحوّلا دائرة الطبيعة إلى أفق للتاريخ بهدف

تسهيل مسار هذه السيرورة التي بلغت نهايتها الأكثر جذرية في ما أسماه جيلبير دوران: «عبادة التاريخ».

نقطة التقاطع بين هذه الحركات الأربع، أي تحويل الفكر إلى أداة، وترييض العالم (من رياضيات)، وتطبيع الإنسان (من طبيعة)، ونزع الطابع الخرافي الأسطوري عن الزمن، هذه النقطة هي شكل للتأثير الكوني الذي تركه الفكر الغربي؛ التأثير الذي قطع، بفعل سيطرته وانتصاراته العجيبة على الصعيد التقني، قطعاً نهائياً، كل حوار حقيقي بين الحضارات.

إن آخر مرحلة من مراحل السقوط هذا تتطابق، في نظر بعض المفكرين، من أمثال هرمان روشينغ، مع المرحلة الفاصلة، أي، بطريقة ما، مع العبث. إنسان اليوم، كما يقول هذا الكاتب، «لا يعتقد بإله المسيحيين ولا بإله الفلاسفة. وليس عنده لا خير ولا شر، لا فضيلة ولا رذيلة، لا واجب ولا إجرام ولا التزام. ولهذا فهو ليس مصلحاً ولا ثورياً، ليس أخلاقياً ولا غير أخلاقي، ليس متشائماً ولا متفائلاً»[٥]. يعني هذا أنه يعيش في العبث واللامعقول، وهذا العبث، يضيف ألبير كامو: «متعلق بالإنسان مثلما هو متعلق بالعالم. إنه في الوقت الحاضر صلتهما الوحيدة»[٦].

المرحلة الأخيرة من العدمية، كما وصفها كبار مفكري العصور الحديثة، تتمثّل إما على شكل قدرة انحلالية تنتهي بهوس التدمير الذاتي، وبالتالي فهي

عدمية فاعلة، كما هي الحال عند نيتشه، وإما في صورة زمن التقهقر، كما هي الحال عند هيدغر، أي زمن يتميّز بنقص مزدوج، وبنفي مزدوج: لم يعد هناك وجود «أبداً» للآلهة التي اختفت، وليس هناك وجود «بعد» لله الذي سيأتي، يعني ذلك وجود المرحلة الفاصلة، مرحلة الغياب.

إن ردود الفعل المختلفة التي نراها ترتسم، في أيامنا، على الأفق، تتخذ أشكالاً مختلفة، من الثورة حتى الرفض، ومن الرفض حتى قفزة التخطي. هناك، بداية، كما يبيّن ذلك جيداً جان بران، في كتابه: «**مشردو الغرب**»، تكاثر في حركات الرفض، «الضد والمضاد»، «مثل الأجزاء المضادة، القصائد المضادة، الذاكرة المضادة، الرواية المضادة، الإنسانوي المضاد، أوديب المضاد، الفن المضاد، طب الأمراض العقلية المضاد، وهي تزدهر في الوقت نفسه مع الثقافات المعاكسة»[٧].

ثم تأتي، بعد ذلك، حالات الهروب والاختفاء التي تتخذ، حسب جان بران، أشكالاً أربعة: «(١) السياسة والجنس وضمن هذا السياق يصبح التحرر الجنسي والثورة وجهين من حقيقة واحدة»[٨]. (٢) بواعث الهذيان وأسفار التخدير، كما عند تيموثي ليري، وجيل الـ «بيت» (Beat). (٣) الديانات الآسيوية ولا سيما الزن (Zen) كما عند أ. واط وأتباع الثقافة المضادة. (٤) وأخيراً مختلف أشكال الماركسية. إنها إذن: الجنس، والمخدرات، والزن (Zen) والماركسية، أي، كما يضيف

جان بران «السفر عبر الجنس والمخدرات والإشراق الإلهامي والثورة»[٩].

يمكن أن نضيف إلى هذين الميلين ثالثاً هو من إنتاج كبار المفكرين، في محاولة القيام بقفزة جريئة فوق لجة العدم. أما الفلاسفة الذين يخشون من هذه القفزة فهم يختارون، كما يقول ويشديل، وسائل فلسفية بامتياز[١٠]. إن نظرتهم تستلهم التجربة الأصلية للوجود والاستعلاء الإيماني أكثر مما تستلهم تساؤلاً فلسفياً محضاً، وذلك يظهر في قفزة هيدغر في لجة الكائن التي أتاحت له، بفضل الفكر الاحتفائي، أن يفكر بما لم يخضع بعد للتفكير داخل خفايا الكائن؛ نرى قفزة ياسبرز (Jaspers) إلى ما بعد لجة العدم، التي أتاحت له الاهتداء إلى الإيمان الفلسفي؛ وفي الشك الجذري عند تيليش (P. Tillich)، الذي أفضى إلى الايمان المسيحي. ففي تحليله النقدي لعبارة نيتشه الشهيرة: «مات الله»، يقول هيدغر: «التفكير بالله باعتباره قيمة، حتى وإن كانت الأسمى، لا يرقى إلى الله في شيء... إذن، الله لم يمت، وألوهيته تحيا دوماً، لأنها أكثر قرباً للفكر منها للإيمان»[١١]. إن المرحلة الأخيرة من العدمية تتطابق إذن مع بداية تجربة روحانية جديدة لإدراك **الألوهية** بعيداً عن التسميات التي تطلق عليها وعن تمثّلاتها الرمزية.

إذا كان روح **الزمن** الغربي قد ظل، كما رأينا، العصر الفاصل، أو عصر انتظار أخروي، فما هو إذن، في هذا السياق، المصير التاريخي للحضارات التقليدية؟

المصير التاريخي للحضارات التقليدية

هل الحضارات التقليدية هي في زمن تقهقرها؟ لا. ليس بعد. هل هي في مرحلة الغياب الكلي لله الذي، بغيابه، يدفع نحو قيام تجربة روحانية جديدة؟ لا. ليس بعد. إذن أين هي من ذلك؟ إنها في عصر احتضار الآلهة. وحالتها الوسطية ليست بين غياب الإلهي وحضوره، بل بين احتضاره وموته الوشيك. بعبارة أخرى، إنها في مرحلة انتقالية، في مرحلة «ليس بعد» جواباً عن السؤالين السالفين. ولكن إذا كان الغرب في هذه المرحلة ذاتها، فما هو الفرق بين انتقاليته وانتقاليتنا؟

في هذا السياق، يصبح أيضاً التخلّف الذي نعزوه إلى العالم الثالث، رغم احتفاظه الظاهري بالقيم الروحية للثقافة، عقبة أمام الوضوح الذي تتطلبه، بالضرورة، المرحلة الأخيرة من العدمية. إن كلمة «تحت» في العبارة الفرنسية (Sous-développement) (ترجمتها الحرفية = تحت النمو وترجمتها الاصطلاحية = تخلّف) تصبح «أكثر» قياساً على القيم الحقيقية للروح، وتصبح «أقل» قياساً على مستوى الوعي الذي تظهره هذه العدمية ذاتها. فمن جهة، نحن في حومة إعصار تاريخ لم نشارك في صنعه أبداً، ومن جهة أخرى، نحن محرومون من الوضوح الذي يحمله هذا التاريخ في داخله، بحيث إن الرفض المزدوج في الديالكتيك السلبي المندرج ضمن المرحلة الفاصلة الوسيطة، يتحوّل هنا إلى وهم مزدوج:

نعتقد أننا دخلنا روح الغرب وحافظنا، في الوقت عينه، على هويتنا الخاصة؛ غير أننا، ونحن لم نفعل هذا ولا ذاك، نبلغ أيضاً المرحلة الانتقالية **ولكن مع فارق هو أننا نستبدل الوضوح الرفضي، الذي يميز الوعي الغربي، بلا وعي إزاء الغرب وإزاء الذاكرة التقليدية**. هذه المحافظة النسبية التي يحققها احتضار الآلهة كان يمكن أن تكون مهمة لو كنا قادرين على الانسحاب من التاريخ، ولكن، بما أن مثل هذا الانسحاب مستحيل، يصبح الخطر الذي يهدّدنا مدلهماً خصوصاً إذا بقينا مغلقين على الوضوح الذي يقدمه الانخراط المفرط في هذا التاريخ.

الوهم المزدوج يتجسد على التوالي في تغريب مكثف وفي استلاب تدريجي. إلاّ أن التغريب ليس وعياً للفكر الغربي؛ إنه، على العكس من ذلك، سلوك سلبي يشلّ الحركة حيال انتصاراته العجيبة، وافتتان مبهر وإعاقة شبه نفسية، دون الدخول في العقل الذي يحرك ديناميته. إننا نتلقى تأثير هذا الفكر كالجرف على رؤوسنا، ومن دون أن نتابع أسفاره عبر التاريخ؛ نرانا في صراع مع تجسداته الأكثر تطرفاً والأكثر اختزالية، بحيث إننا، من دون الانتباه إلى حدّة التغيرات النوعية التي تصيبنا، نرى أنفسنا، فجأة، ماركسيين، وضعيين، ووجوديين رغم بقائنا غرباء عن السلالة الفلسفية التي انبثقت منها هذه الايديولوجيات. هذه التغيرات النوعية تقودني الآن نحو نظرية **التغيرات** (Mutations)، التي سأحاول عرضها

في الصفحات التالية. ولكن قبل التطرق إلى هذا الأمر، أبادر أيضاً إلى طرح السؤال التالي: هل لا يزال ممكناً، اليوم، الكلام على حوار بين الحضارات على غرار اللقاءات التي حصلت في الماضي بين الإسلام والمسيحية، بين الهند وايران، وبين الصين والهند؟ لكي نوضح طبيعة اللقاءات في حاضرنا، لنرَ أولاً طبيعة العلاقات الثقافية التي كانت قائمة في الماضي.

التحويل والتغيير

في حوار الحضارات في الماضي كان التعادل الروحي بين القوى المتنازعة والتجانس البنيوي بين الأفكار المتخاصمة، يتحوّل إلى أداة للنهضة والتجدّد الذاتي ولخلق قوى جديدة. وهي ظاهرة نتلمسها غالباً في حوار الحضارات، في النهضات الناجحة إلى حد ما داخل الثقافة الواحدة. ولكن هل نجد في التأثير الكوني للفكر الغربي هذا الرصيد المشترك من التجربة الميتافيزيقية؟ لا! لماذا؟ لأن علاقات الإنسان بالطبيعة انقلبت رأساً على عقب، لأول مرة في تاريخ البشرية. ففي الغرب بالذات، بدأ العصر العلمي التقني خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ وفيه تحوّلت المعرفة التأملية إلى قوة سيطرة (باكون) وأصبح الإنسان - الحكيم «سيد العالم والمتنعّم به» (ديكارت). ومنذ ذلك الحين أخذ الفكر العلمي - التقني، المتحدر من علوم الطبيعة، يحل محل الأشكال التأملية التي كانت تقوم عليها القيم التي جعلت ممكناً

حصول اتصال عميق بين الحضارات. كانت هذه الأشكال التأملية تجيز بالضبط ظاهرة التأويل التي تفترض مسبقاً وجود عالم متدرج في انتظامه، جاعلة من الممكن وجود مدى من التوازن والتوافق بين مختلف مستويات الكائن. هذا البعد التخيلي من الفكر هو الذي جعل ممكناً تحويل (Transmutation) الرموز من ثقافة إلى أخرى، وجعل حوار الحضارات يتحوّل إلى اتصال تفخيمي، تندمج فيه رموز ثقافة ما، في المقولات الخاصة بثقافة أخرى، من دون أن تخسر شيئاً من طاقتها الرمزية. إذا كانت البوذية قد تلاءمت جيداً والطاوية الصينية، فذلك لأن لا جوهرية (Shûnya) البوذية وفّرت تجربة قريبة أنطولوجياً من الطاوية، وأتاحت لها أن تتحوّل إلى مقولات في الفكر الصيني، مولدة هذه البوذية الصينية الطابع (Chan) وأخرى يابانية الطابع (Zen). إن اختزال المعرفة في الكوجيتو لم يؤدِّ إلى إلغاء كل إمكانية لحضور الحقائق في أشكال جديدة فحسب، بل جعل من المستحيل قيام أي اتصال بين الروح والجسد أو بين الروح والعقل. محلَّ هذا الثالوث، الجسد والروح والعقل، المتطابق تطابقاً سحرياً مع ما يوازيه من عناصر نشكونية، حلَّت الإختزالية متمثلة في ثنائية فطرية تجعل المخيلة الخلاّقة مجموعة **أفكار مشوشة** وتدمّر هذا الفضاء السحري من تحويل الرموز، بحيث إن القيم، النوعية في ِهرها، لم تجد لها ما يربطها بالقيم التي حلت محلها، والتي كانت نقيضة لها؛ هذه القيم قلَّلت من

اهتمامها بالمفعول التأملي للمعرفة، وباحترامها الطبيعة وخلاص الإنسان لحساب- اهتمامها باستغلال الطبيعة التي تحوّلت إلى خزان للطاقة قابل للتحوّل إلى سلع استهلاكية. هذا التغيير في المنظور لم يقتصر فعله على إلغاء فضاء التحوّلات السحرية، وعلى الإخلال بالتوازن بين العنصرين الأساسيين في كل حوار حقيقي: المساواة الروحية بين القوى والتجانس البنيوي في التجربة الميتافيزيقية. مذ ذاك أخذت تحل تغيّرات قليلة محل تحويل الأشكال الرمزية من الروح؛ وفي حين يعتبر التحويل بمثابة انتقال من محتوى رمزي إلى قوالب فكرية أخرى، فإن التغيرات تبدو بمثابة انفجار محتوى غريب داخل أشكال غير ملائمة لاحتوائه. وتكون نتيجة ذلك ظهور أشكال هجينة لا تتكيّف مع روح المحتوى المفروض فرضاً، ولا مع قوالب الثقافة المهيأة لاحتوائها. هذه الأشكال الهجينة هي، بعبارة أخرى، تغيرات (Mutations)، أي تبدلات طارئة تحصل من دون صلة جوهرية مع المقدَّم السببي، وهي أشكال مزيفة الجدّة، مقلقة لأنها مجهولة؛ وهي خطيرة بمقدار ما تكون غير متوقعة، وبمقدار ما تختلط بأفكار الموضة: التقدم، الحداثة، الإنتاج، بحيث إن التحذير من فظاعتها، يقتضي خوض مواجهة مع الصواب ويهدّد بغبة الوقوع ضحية الاتهام بالرجعية.

هكذا، على سبيل المثال، يصبح الإسلام والديموقراطية كفتين لميزان واحد، ويتحوّل الوضوء،

وهو من الطقوس الدينية، إلى عناية بالصحة، وتغدو الصلاة رياضة: خليط غريب من الرمز والمجاز، من المقدّس والمدنّس، إنها تمثل عناصر خليط ملفّق من عالمين مختلفين يستحيل تعايشهما من غير عنف. وفي حين يتيح تحويل الأفكار بناء توليفات خلاقة بين ثقافات مختلفة، فإن التغيرات تحدث، على العكس، قطيعة مع مصادر الأفكار المستوردة ومع الأرض التي تتجذر فيها الثقافة المضيفة. ويتحوّل إرث الماضي إلى أشكال فارغة من محتواها، والأفكار المستوردة مضامين عديمة الشكل. ولا ينجم عن الخلط بينهما إلا **فكر من غير موضوع**، فكر دائري يهدد هوية الشخص والثقافة وقيم الحضارات التقليدية.

ففي كتاب بالفارسية درسنا فيه هذه التغيّرات في مجالات الفكر والفن وأنماط السلوك الاجتماعي والانثروبولوجيا، أي في البنية الفصامية لشخص عليه أن يوفق، في توليفة ما، توليفة مستحيلة، بين تعقب الكسب والترفع، بين التخلي والسلطة، بين الخلاص والنجاح الدنيوي. ليس لدينا متسع من الوقت لكي نتناول مختلف هذه الميادين، لذلك نكتفي بالقول إننا نشهد، ضمن منظور التغيرات، ظهور فكر لا موضوع له، وفنٍ لا مقام له، وأنماط عبثية من السلوك الاجتماعي، وذلك ناجم عن تشابك وتداخل بين مستويات فن الثقافة والوعي يستحيل التوفيق بينها، كما نشهد تكوّن إنسان جديد هو، على جميع الصعد، الصورة المعكوسة

للمثال الأعلى البشري الذي صمَّمناه على امتداد العصور.

هذه التغيرات هي أكثر دلالة، لا سيما على صعيدي الفكر والنفسية الاجتماعية، وذلك أن أساس الفكر التقليدي يبقى، بمعنى ما، شعرياً ـ أسطورياً. أحد الوجوه المسيطرة من هذا الفكر، يقول أرنست كاسيرير Ernst) (Cassirer، هو كونه صلباً متماسكاً. ويضيف كاسيرير: «المعرفة العلمية تجهد لإقامة الترابط بين عناصر متمايزة مختلفة، في حين أن الحدس التخيلي يسعى، في التحليل الأخير، إلى إقامة التوافق بينها». وبذلك يصبح الحدس بمثابة «نوع من الإسمنت يمكنه دوماً أن يكدس ويراكم، بطريقة ما، عناصر أكثر ما تكون تفاوتاً واختلافاً». هذه القدرة على إقامة التوافق بين أحداث متزامنة، على أهميتها ضمن النظرة العرفانية للعالم وضمن أزمنة وأمكنة متراتبة تراتباً نوعياً، تصبح أداة خطيرة لتحويلات مرعبة، ضمن عالم مُزَمْنَن مُعَلْمَن محروم من منطقه الرمزي: أي أن الفكر، في عجزه عن سَمْنَتَة (من إسمنت) عناصر العالم الروحي المتخيلة الرؤيوية، عن طريق التحويل (Transmutation)، يرتدّ، لتحقيق ذلك، عن طريق الكولاج، إلى جمع عناصر متغايرة من أشياء مختلفة اختلافاً أنطولوجياً، جمعها كيفما اتفق، وجعلها على صورة قماشة ممزقة أعيد جمع مِزَقها من غير لحمة، لا على صورة أشكال رمزية من عالم متخيّل رؤيوي. وإذا كانت اللغة الرمزية الروحانية

غربية، فإن لغة التغيرات تبقى متناقضة. إنني أتساءل عما إذا كان مفهوم الثورة ينطوي على المعنى ذاته، في ذهن الصيني المنصرف إلى النسق الكونفوشي المنظَّم وإلى الانفصال الطاوي (من الطاوية) عن اللافعل، وفي ذهن الغربي؛ ذلك أن «الثورة» مرتبطة ببنية العقل الجدلية التي تفعل فعلها بقوة النفي ولا تستولي، بالتالي، على الحقيقة إلاّ بتحويلها. غير أن قوة النفي هذه، القوة الدافعة لحركة الديالكتيك، غير معروفة في الفكر الشرقي، الذي يضع في مواجهتها، أو بديلاً منها، كما بيَّن كوربان، اللاهوت السلبي. إن الفكر الشرقي يبقى مغلقاً على البنية الثورية الخاصة بالعقل الديالكتيكي، لأن هذا الأخير لا يدع الأشياء تظهر كما هي، أو كما يريد لها كل فكر تأملي أن تظهر، بل يحولها، على العكس، منكراً بالضبط عفويتها. وفي هذا السياق تبدو غنية في دلالتها صيغة الترجمة الصينية لكلمة ثورة: «سَحْبُ تفويض السماء».

كما أننا تناولنا أيضاً، بمعنى ما، حركة العدمية هذه التي شكا نيتشه من مفاسدها. إن هذا التقلّب وعدم الاستقرار هما اللذان يجعلاننا سريعي العطب، ويجعلان ردود فعلنا خارج التوقع. إننا نسقط من تطرف إلى تطرف آخر: من لاوتسو (Lao-tseu) إلى ماركس، من قانون الرجولة والفروسية الروحية عند الساموراي إلى العدوانية الاقتصادية. أما مشردو الغرب فلا يقابلهم حجّاج الشرق، بل حانوتيو الغنوصية التجارية، واليوغي المزعومون الجوالون، والصوفيون المزيفون المحرِّفون الذين

راحوا يسمنون على الأنقاض الروحية لعالم دبّ فيه الفساد، ويفضحون ويبيعون مناهج تراث آسيوي عتيق، كان هدفه الإحجام بالضبط عن أي ترف مذهل. ففي العالم الذي تصبح فيه الأشكال الخلاّقة سلبية، تصبح كل الأشكال والمظاهر ممكنة حتى غير المعقول منها.

كيف يمكن أن نتصور إذن مصالحة بين هاتين الكيفيتين من الوجود؟ جوابي على ذلك هو ما كان دوستويفسكي قد صاغه في أحد كتبه حين طرح هذا السؤال الجذري: «من موقعنا كمتحضرين، أي كأوروبيين، هل يمكن لنا أن نؤمن، أي أن نؤمن إيماناً مطلقاً بألوهية ابن الله، يسوع المسيح؟»[١٢]. وإلاّ فعلينا، بعد كل حساب، أن نؤمن بالعلم وبالإلحاد المضمر فيه. مع ذلك، بهذا الإلحاد ينبغي أن نؤمن. إلاّ أن هذا التساؤل يطرح قضية لا تقل أهمية. هل يمكن الإيمان بالعلم كما بالله؟ إذا كنا نعتقد بالعلم وبالله في آن واحد نصل إما إلى نفي الأول، وإما إلى نفي الثاني، أو إلى «**فلسفة الاستساغة الجيدة**»، كما يقول دوستويفسكي. إن فلسفة الاستساغة الجيدة هي المظهر اللاواعي من النفي والعلم والإيمان؛ وهي، بعبارة أخرى، لا وعي شامل، وهي عجزنا عن أن ندرك أننا لا نملك هذا ولا ذاك ولا ذلك. لماذا؟ لأن العلم والإيمان يظلاّن على تعارض. وفي غياب الإيمان يصبح كل شيء ممكناً، ويعود ذلك، يقول دوستويفسكي، إلى «أن المبادىء الأخلاقية منزلة بالوحي. والتدمير ليس إلاّ بعضاً من

الإيمان - وينهار الأساس الأخلاقي للمسيحية لأن كل شيء مرتبط به...»[١٣]، ولا يمكن للمرء أن يبقى مسيحياً دون الاعتقاد بالحَبَل بلا دنس»[١٤].

وفي غياب الإيمان كل شيء مباح، ونيتشاييف على حق، ينبغي إحراق كل شيء. «إما الإيمان وإما الحريق»[١٥]. والحل الثالث هو الفتور أي الوسط، وهو يفضي إما إلى رفض الحلَّين - وبالتالي سيطرة محاكم التفتيش - وإما إلى فلسفة الاستساغة الجيدة، وبالتالي إلى لاوعي الجماعات.

هذا التعارض الجذري الذي يحدّثنا عنه دوستويفسكي ينعكس أيضاً بطريقة عجيبة في الصورتين المركزيتين من آسيا المعاصرة، الصورتين اللتين ترمزان، بمعنى ما، إلى كل مأساة آسيا. غاندي وماوتسي تونغ ابنان أصيلان لاثنتين من أكبر حضارات العالم، وكلاهما حمل هم تحرير بلاده من نير الاستعمار. ولكن غاندي اختار، لتحقيق ذلك، حلاً آسيوي الطابع مستلهماً أحد أكثر المبادىء رسوخاً من تراث الهند الأخلاقي العتيق؛ في حين سيطر ماوتسي تونغ، على العكس من ذلك، بأحد أكثر الأسلحة تدميراً من الفكر الأوروبي. وهزيمة الأول مطابقة نسبياً لانتصار الثاني. ماذا يعني هذا الانتصار؟ إنه يعني أن تأثير الغرب الكوني لم يعد خطراً ماثلاً بل حقيقة ملموسة جداً، لأن غاندي
اوتسي تونغ يجسدان هذين النموذجين من الشخص
ب أسميه، مستلهماً في ذلك كتاب كوستلر

(Koestler) «اليوغي والمندوب المفوض». أحدهما يغيّر الإنسان من الخارج ويجعل منه إنساناً آلياً، والآخر يدفعه إلى التفتح من الداخل كزهرة لوتس؛ أحدهما يميل نحو التأمل، والآخر يحثّ حصراً على الفعل. إنهما يجسدان نموذجين من الإنسان، نمطين من الرؤيا، ونمطين من الحضور في هذا العالم. هل يمكن الجمع إذن، بين اليوغي والمندوب المفوض؟ نعم، بدون شك! وفي مثل هذه الحال، إلى أين نصل؟ إلى فلسفة الاستساغة الجيدة حسب تعبير فيدور دوستويفسكي.

الفصل الثالث
الايديولوجيا كنقطة التقاء بين عالمين

تلطّف ايف جايغو (Yves Jaigu) ودعاني للكلام، ولقول بضع كلمات حول الانطباع الذي تركته عندي هذه الندوة. وأنا مدين له بهذا الجميل. وها إنني أنقل إليكم شهادة واحد كان يراقبكم من الخارج. لأنني لست غربياً، ولأنني، من جهة أخرى، تلقيت تجربة كانت شديدة الأثر، هي تجربة انهيار كافة القيم؛ فقد تأثرت بالقضايا المغلوطة التي جرى السجال حولها في هذا الاجتماع المهم، بقدر ما كانت في صراع، خلال الأشهر الأخيرة، مع الأسئلة الأكثر بديهية عن الموت والحياة. إلا أنني سأحاول أن أقول باختصار ما يدور في خلدي. لن أدخل في التفاصيل لأن عملية توليف القضايا المثارة وتقاطعها، قد قام بها كل من إ. جايغو، ب. سولييه ود. بوم. أقول لكم ببساطة إن هذه الندوة أوحت إليَّ، كما يبدو، بيقظة وعي جديد، يقظة غرب وصل إلى نهاية مساره، ومهتم في أن يدمج من جديد، في حركة تواصل مع الذات، ما كان ممنوعاً بحدة خلال القرون الأربعة الماضية من العلمنة. إن واقع كوننا قادرين

على أن نجتمع هنا، ونناقش بتعقل مواضيع متنوعة كالتزامنية والميكانيكا الكمية، والنسبية، والنظام التأويلي والتضميني للكون، وكذلك أسمى ثمرات الحكمة المشرقية، إن ذلك يتطلب، في صورة مسبقة، كل العمل المثمر الذي قامت به قوة الديالكتيك، والنفي المذهلة. من دون أربعة عصور من العلمنة ونفي الترميز، كان يستحيل بلوغ مفهوم الديموقراطية الدنيوي؛ وبدون توضيع الطبيعة وفك سحرها، وبدون الصدمة الكوسمولوجية التي أحدثتها ثورة كوبرنيك وترييض (من رياضيات) غاليلي للعالم، لم يكن ممكناً ظهور علوم الطبيعة؛ ومن دون الصدمة البيولوجية، لم يكن ممكناً إدراك مغامرة علم الأنسال والتطور العضوي للأجناس؛ ومن دون الصدمة السيكولوجية كان من غير الممكن إعادة اكتشاف إوالات اللاوعي الغامضة. هذه الصدمات الارتجاجية الثلاث هي التي كوّنت، حسب قول فرويد، وعي الإنسان الغربي. كان ذلك، من غير شك، على حساب القيم الروحية، وعلى حساب ثروة عالم الروح الخارقة؛ ومع ذلك، فإن هاتين الثروتين بالذات هما اللتان هتكهما الغرب، بعد أن تعرض لتعذيب الضمير التعيس، وبعد أن تحمَّل كل المرارات التي فرضتها عليه «حيل العقل». يبدو لي أن هذا هو ما لمّح إليه بيار سولييه، حين قال: «لم يذهب تطور الفكر، من أرسطو إلى سقراط، سدى، وإلا فقد كان علينا أن نبقى في المرحلة الطفولية».

ما صنع عظمة الغرب ـ وهي حقيقة يصعب على

أفضل الغربيين فهمها ـ هو أنه كان لا يكف عن إعادة النظر بأكبر انتصاراته المجيدة، بما في ذلك تلك التي حققها بتضحيات هائلة وبجهود متواصلة. إعادة النظر المتواصلة هذه هي بالضبط التي أوصلت، في النهاية، إلى ندوة قرطبة؛ وهي التي هيّأت، في أيامنا، لظهور الرؤيا الجديدة التي تتفتح في الغرب. جميع المفكرين الكبار، إلى أي معسكر انتموا، يرفضون الإفراط في اعتبار البشر مركز الكون، والمبالغة في التاريخانية، وهذيان جنون العظمة في الوعود الايديولوجية. تجري محاولة إعادة تركيب الإنسان، وإعادة تأهيل ملكاته المهملة جداً. ونُظهر حنيناً إلى الأصول، وعودة للغة الجاهلية الأسطورية وخشية مبررة من الهستيريات الجماعية والتوتاليتارية. إن ماركسياً مثل هوركهايمر، بعد أن استنفد، حتى النهاية، ينابيع نظريته النقدية، انتهى إلى انتظار حالم تخيلي للحنين إلى «الآخر»؛ أما جونغ ونويمان (Neumann)، فقد علّمانا أنه بعد أن تتفتت الشرائع الثقافية وتشحب الرموز وتموت ميتتها السعيدة، يعود اللاوعي الجماعي، من جديد، بركانياً وتتفجر مُثُلٌ جديدة. كل الدلائل تؤكد راهنية هذه الوقائع: فك السحر، العبث، التدمير الأنطولوجي للمعبودات، التأملات بإيقاعات حادة، تكاثر الأنظمة المضادة لهذا، المضادة لذاك، الحدّة المغيظة لملكة نقدية جاهزة لنقد كل شيء ولا ينجو من سلطانها شيء. ولكن، رغم كل هذه الاعتراضات الرفضية يتابع المجتمع التقني مسار حياته،

يخبل البشر موهماً إياهم بالسعادة والحرية، محولاً الثقافة الكبرى، التي كانت، قديماً، في مواجهة النظام القائم، بمثابة رفض قاطع، وقوة نفي، محوِّلاً إياها إلى ثروة استهلاكية. هناك ميلان، كلاهما حقيقي: ميل إلى التحرر واليقظة، وآخر إلى التقهقر والأدلجة. وهناك قفزة تبحث عن تخطٍّ جديد، وهناك الجاذبية التي تكبل والتي تثير الجهل وتطلقه في صورة أنظمة مغلقة، وثوقية، مؤدلجة. فلنوجه تفكيرنا نحو مذابح الأنظمة التوتاليتارية، نحو عمليات التطهير والقتل المرتكبة باسم ألوهيات البشر الجديدة: الطبيعة والتاريخ.

الحضارات غير الغربية لم تشهد هذه التغييرات؛ بل تلقتها بالوكالة؛ لم يكن لها من سبيل إلى أصل الفكر الغربي وفصله، ولا إلى حركته الديالكتيكية، بحيث غدت الايديولوجيا بمعنى ما، الشكل الوحيد المتيسّر للحضارات غير الغربية، وبه تمكّنت هذه من الاضطلاع بدور ما في التاريخ. ولكن، من ناحية أخرى، بما أن البنى المحدِّدة في الايديولوجيات هي بنى مُزَمْنَنة مُعَلْمَنة، فإن كل محتوى روحي، أياً يكن شكله، ما إن يسبك داخل نظام الايديولوجيات المغلق، حتى ينسخ هذه الصيغة المعلمنة، مدّعياً الأصالة، متغرّباً بطريقة لاواعية، ومتحوّلا بالتالي إلى وعي مزيف. هذا يفسر لنا النجاح الباهر الذي أحرزته الإيديولوجيات اليسارية ـ الأكثر شحناً باليوطوبيا ـ في العالم الثالث، كما يفسّر لنا الظاهرة التي لا تقل أهمية، وهي أن الدوغمائية الفطرية

في الإيديولوجيات تتكيف بسرعة مع الروح الدينية في الحضارات التي لا تستطيع أن تتعلمن إلاّ إذا تأدلجت، من دون أن تعرف، في المقابل مرحلة العلم والتقنية الخاصة بعصر الأنوار، ولا مغامرة التاريخ، بحيث تبقى عصية على الحصانة التي توفرها الملكة النقدية القادمة من الغرب، التي ترى مهمتها في مواجهة الإفراط الخطير في الدوغمائية الشديدة.

لتوضيح الاختلاف الذي يميز التحوّلات الجذرية، التي تعرّض لها الفكر الغربي، عن مثيلها عند نخبتنا، سأورد نصاً لأحد الروحانيين الإيرانيين من القرن الخامس عشر؛ نصاً يبقى، حتى هذه اللحظة، وأخذاً بالاعتبار اختلاف الظروف، بمثابة رؤيا عند جزء كبير من البشرية. وتبقى روح هذا النص، وهذا أمر طبيعي، في منأى من الصدمات الثلاث الكبرى التي حدّثنا عنها فرويد، وهي الصدمة الكوسمولوجية، والصدمة البيولوجية والصدمة السيكولوجية. يقول النص:

«اعلم أن درجات الفيض الإلهي تشكّل دورة، ويرسم الفيض مساراً هابطاً بدءاً من مرتبة الأحادية وصولاً إلى مرتبة الواحدية، ومن هذه الأخيرة حتى العقل الكلي، ثم إلى النفس الكلية وإلى الفضاء العُلوي لعالم المثل، ثم إلى العرش الإلهي وقبة الفلك والسماوات السبع والعناصر الأربعة والممالك الثلاث، وصولاً إلى مرتبة الإنسان الكامل. في هذه المرتبة بالذات يكمل القوس نصف هبوطه. ويبدأ الارتقاء الروحي من مرتبة

الإنسان الذي هو آخر مراتب هبوط الكائن؛ وعلى عكس هذه الحركة الأولى التي هي قوس الهبوط، يبلغ الارتقاء النقطة الأصلية أي مرتبة الأحادية؛ وفي هذه المرتبة يكمل القوس النصف الآخر من دائرة الصعود وتلتقي النقطة الأخيرة بالنقطة الأصلية ويجتمع القوسان وتكتمل دورة الوجود. يتطابق الأول مع الأخير والأخير مع الأول. واعلم أيضاً أن نقطة الواحدية، في وقت الهبوط، هي أصل الأشياء؛ وهي، في الارتقاء، غايته الأخيرة، والنقطة النهائية. في حين أنها، بالنسبة لحركة الإياب بمثابة الأصل. والحقيقة أن الأصل والعودة إلى الأصل ما هما إلا الكائن الإلهي»[1].

يبيّن هذا النص عالماً مليئاً بإسقاطات النفس: أشكال الظهور الأولى لله، عوالم العقول والنفس، العرش، قبة الفلك، كل ذلك ظاهر فيه. ولا تعتبر دورة الكائن فيه سيرورة خطية، علاقة بين النهائي واللانهائي، بل بمثابة قوس هبوط يبدأ من الكائن العلوي وينتهي بالإنسان، وكذلك الحركة المعاكسة في قوس الصعود، بدءاً من الإنسان انتهاءً بالكائن العلوي: الصعود العمودي إذن، ثم طريق العودة وختام الدورة بالكائن العلوي. ففي البنية العضوية لهذا الكون المغلق هناك تطابق دقيق بين جانبي قوسي الهبوط والصعود؛ كما أن ملكات الإنسان، الجسد، النفس، العقل مطابقة لأجزاء الكون الأكبر الأخرى المقابلة لها. وفي طوبوغرافيا هذا العالم المحكم التنظيم، يعرف كل واحد من أين يأتي، ولماذا خلق وإلى

أين سيذهب بعد أن يتجاوز عتبة الموت الحتمية. إن مسكنه الأصلي هو إذن المكان الذي تلتقي فيه نقطة النهاية بنقطة الهبوط الأصلية، أخذاً بعين الاعتبار أن دورة الكائن العلوي مطابقة أيضاً لدورة الكائن البشري (Anthropocosme). لا شك أن مثل هذه الرؤيا للعالم لا تبقى على صورتها البكر في عقول جميع المؤمنين، إلاّ أن بصماتها تبقى ماثلة على الدوام، دون أن يؤدي تنامي الوعي إلى عزل الرموز التي تعبّر عن فحواها عزلاً كاملاً. هذه البصمات المحمَّلة بالعاطفة هي التي تحوِّل، عن غير علم منها، المفاهيم الايديولوجية، خالقة تناسخات غريبة، ومخيفة أحياناً، بل غير متوقعة؛ تناسخات غالباً ما تضع القناع، كما سبق وقلنا، على التناقض بين العالمين اللذين نحن بصددهما.

نقدّم دليلاً على عملية الأدلجة هذه في مثال علي شريعتي، أحد أشهر منظري الثورة الإسلامية الإيرانية، وهو نموذج المنظرين الذي يريد تحويل الأفكار الدينامية في التشيّع الاثني عشري، كالشهادة مثلاً، إلى قوة دينامية في التاريخ، مبرزاً الوجه الإيديولوجي المناضل منها، واضعاً إياه في مواجهة تأثير التحدي الغربي. فهو يقول:

«سيكون الإسلام، كايديولوجية، مقدراً بصورة أخرى، ومفهوماً بطريقة أخرى؛ لم يعد الإسلام، كإيديولوجية، خصوصية تقنية علمية، بل ينظر إليه، بالأحرى، كمدرسة إيمانية مناضلة لا كثقافة، كاعتقاد راسخ، لا كمعلومات ملفقة؛ يفهم الإسلام كحركة

تاريخية، وفي نهاية التحليل كإيديولوجية في فكر المثقف لا كمجموعة مبادىء دينية قديمة في رؤوس المشرعين والفقهاء»[٢].

الايديولوجيا، في نظر شريعتي هي نظرة إلى العالم، تجيب عن الأسئلة العملية والمفيدة: ما أنت؟ ماذا تفعل؟ ما العمل؟[٣] كل هذه الاهتمامات تتلخص في الفعل والعمل، أي في تحويل العالم بصفته براكسيساً اقتصادياً. يستعيد شريعتي معظم المقولات الماركسية ويعطيها تعريفات جديدة، ولكن ذلك لا يمنع من قولبتها في البنى التي يعمل، من جهة أخرى، على إنكارها. على سبيل المثال، يعني بالبنية التحتية «نظرة إلى العالم» توحيدية، هي، حسب منظومته الفكرية، قاعدة تستند إليها الركائز الثلاث للإنسان والتاريخ والمجتمع؛ الركائز التي تشكّل مجتمعة البنية الفوقية الايديولوجية[٤]. باختصار، كلما تعمقنا في البحث، نجد أن كل جهد شريعتي يكمن في أدلجة الإسلام، وفي جعله قوة تاريخية تحمل مقولات اقتصادية اجتماعية وتاريخانية، وذلك رغم الدوافع الدينية والعاطفية، ورغم الصبغة الشيعية الواضحة. إن العداوة التي يضمرها شريعتي لفكرة الثقافة، واختزاله الثقافة في مستودع راكد ثابت جامد، يبيّنان بوضوح أن ما يبحث عنه، في النهاية، هو طاقة دينامية مهمتها تحويل العالم والإنسان. بيد أن شريعتي، رغم عدائه للنزعة الغربية يخضع للتغريب في صورة لاواعية، وذلك لأنه، من جهته، لم يتوصل إلى الارتقاء بالنظرة الاختزالية للبنى

الفوقية والتحتية، ولم يحقق، من جهة أخرى، بفعل ذلك، تحديث الإسلام؛ بل على العكس، علمنه، مستنفداً إياه، داخل موجة المستقبل التاريخي.

إن تطور الفكر الغربي، في نظر بعض المفكرين المعاصرين المهمين، قد بلغ نهايته؛ لهذا يجري الحديث اليوم عن نهاية الميتافيزيقا وعن إتمام الفلسفة. مما يحمل على الاعتقاد أن هذا التطور قد وصل، هو أيضاً، إلى طريق مسدود. إلاّ أن المأزق كوني، فهو مأزق الغرب مثلما هو مأزق الحضارات التي توقفت، إذا صحّ القول، عند «سقوطها الأول». نصطدم هنا بمعضلة، وهي أن البشرية التي بقيت خارج هذه التجربة الثانية لا تستطيع أن تحيط بها ولا أن تتلافاها ولا أن تتراجع نحو هذه الفسحة الوسيطة من الحلم، بين المركز والأطراف، وهو ما يتحدث عنه شيلنغ[٥]، من دون أن تعاني حدة هذا السقوط الثاني في التاريخ. ولكن لماذا إذن؟ لأن هذا السقوط في التاريخ كان ضرورياً أيضاً وأكيداً مثل الأول: فكل وعي خارج التاريخ، كل قفزة عمودية نحو الأصول، يتطلب سقوطاً مقدماً في التطور الخطي الأفقي للتاريخ ذاته؛ يتطلب تجربة معاشة في طفرات التاريخ وأحداثه الطارئة. ففي نهاية التاريخ فحسب يقوم الإنسان بتجربة المراحل الأخيرة من استلابه، ويعاني في داخله قلق «السقوط في الجحيم»، دافعاً، بذلك، ثمن الحرية الجامحة. وإذا تطابقت نهاية هذا التاريخ مع انبثاق وعي جديد، كما تؤكد على ذلك، فيما يبدو، العلامات

والإشارات التي نراها ترتسم في الأفق، فهذا يعني أن كل خروج من التاريخ لا يمكن أن يحصل إلاّ باليقظة الجديدة التي تبشّر بها، منذ الآن، نهاية التاريخ ذاته. إن جزءاً كبيراً من البشرية يسعى للتحرر مما يتعرض له من استبداد التاريخ، ولا يعدّ السبل القصيرة لذلك؛ إلاّ أن هذه السبل التي يهتدي إليها هي بالذات تلك التي توفرها آخر الأشكال المتحجرة من تاريخ الميتافيزيقا، وليس نهايته ونفاده اللذان يحملان، بلا شك، رسالة جديدة. هذه الأشكال الأخيرة المتحجرة تظهر اليوم بمثابة براكسيس اقتصادي اجتماعي، يتبلور في نظام الإيديولوجيات الهذياني؛ مع أن هذه الأخيرة تبقى خشبة خلاص، لجزء كبير من البشرية، خارج دائرة التأثير الغربي؛ من هنا تبرز الشعارات المعادية للامبريالية وللغرب. إلاّ أن التنكّر لرسالة عصرنا تعني الانغلاق في آن معاً على الفعل التحريري للتاريخ وعلى ولوج هذه «الفسحة الوسيطة» التي تقع، حسب شيلنغ، بين أطراف السقوط ومركز الحنين؛ وبعبارة أخرى، يتم البقاء بين التاريخ والحنين، بين مغامرة الديالكتيك واحتضار الآلهة؛ البقاء، في نهاية التحليل، في «اللامكان» وربما يجري إغفال هذه الحقيقة المهمّة[٦]: «وداوني بالتي كانت هي الداء»(*).

(*) الاستعارة من الشعر العربي هنا، تعريباً للعبارة: «وحده السلاح الذي يسبّب الجرح، يشفيه».

الفصل الرابع
أوهام الهوية

الموقف السائد في البلدان الإسلامية من التقنية، منذ القرن التاسع عشر هو، تقريباً، التالي: لنأخذ التقنية الآتية إلينا من أوروبا ولكن، لِنَتحذّر الفكر الاستلابي الذي يحملها. كان ذلك، بلا شك، مبرَّراً لو لم ينطو هذا التمني الماهوي على تناقضات بنيوية. والحقيقة أن هذه التناقضات لم تؤخذ بعين الاعتبار عند تحليل الوقائع. كل شيء يحمل على الاعتقاد أن الأمور بديهية، حتمية، وأنه كان يكفي تبني التقنية للوصول إلى مستوى مواجهة هجوم الغزاة ومقارعتهم في عقر دارهم. غير أن التغيرات المتسارعة التي سبَّبت الانقلابات الاجتماعية أتت لتفسد، بقوة الأمر الواقع، العادات المتأصلة وتشوّش التقاليد العلمانية، مما أدى مباشرة إلى بروز الارتكاس القديم، ارتكاس الدفاع الذاتي. وجرت إزاحة القضايا عن سياقها التاريخي وتوجيهها نحو المؤسسات الدينية بدل العمل على نقد الجذور التي تحملها. وأعيد أيضاً تقويم فكرة التجديد (البدعة) وحكم عليها بأنها أكثر الأمور سوءاً. وباستثناء بعض العقول القليلة المتحمّسة

التي تجرّأت على التوقف عند جوهر الأشياء، فقد بقي الآخرون معادين للتقاليد. لم يكن يجري التفكير أبداً في تحطيم المعبودات العقلية بالقوة، بل، على العكس من ذلك، بذلت جهود حثيثة لإنعاشها وإحيائها ووضعها في مواجهة التأثير الخادع المتسلّل من الغرب. وجرى، في النهاية، التمييز الأولي: الإسلام فروة موضوعة على قفاها، اقلبوها وكل شيء يسير على ما يرام، يقول المفكر السوري رشيد رضا (١٨٦٥ - ١٩٣٥).

إذا سارت الأمور على غير ما يرام، وإذا كانت المجتمعات الإسلامية مجرورة نحو الحداثة، فلأن الناس أغفلوا التعاليم الأخلاقية، وارتكبوا خيانة بحق الروح، وتاهوا عن رسالتها الأصلية. والحل بسيط. يكفي أن نعود إلى التقاليد، وأن نعيد الصلة بالروح التي تحييها، وأن نستعيد النماذج المثالية من العصر الذهبي، حتى تعود الأمور إلى نصابها. من هنا الحاجة إلى إعادة الاعتبار للسلف الصالح، وإلى فكرة العودة إلى الأصول. ولنغُصْ في مياه الأصول العذراء فنخرج منها متحوّلين، منشّطين وقادرين على مواجهة أكثر القوى خصومة.

يكتسي رد الفعل أشكالاً شتّى. فهناك نزعة المصالحة: النزعة التي ترمي إلى المواءمة الممكنة بين التقليد والحداثة، أي إلى جعل الحداثة تتكيّف، والتقليد يتجدّد. وهناك نزعة العلمنة التي تريد، من داخل احترامها للتقاليد، أن تقصيها إلى الصعيد الذاتي من الهموم الخاصة، بله، «تخصيص» الدين وبالتالي إخلاء الفضاء العام من

سلطانها المربك. وهناك أخيراً، بدءاً من الخمسينات، النسخة الجذرية من الإسلام الثوري ـ المتأثّر، بلا شك، بالترجمات الماركسية ـ الذي يدين الغرب والامبريالية المرافقة له دفعة واحدة، ويطالب بالعودة الصافية والجامدة إلى شريعة الإسلام.

بيد أنهم قليلو العدد، حسب معرفتي، أولئك الذين سعوا إلى تعميق المعنى الفلسفي للتأخر وأشكال القطيعة التاريخية التي وفّرها لها. ولم يُبذل الاهتمام لفهم الحلقات المتكررة من الإخفاق، ولم يُطرح هذا السؤال، على أهميته: كيف يحصل أن الآذان ما تزال تُصمّ من سماع المشكلات ذاتها، منذ أكثر من قرن، من غير إيجاد حل لها؟ مشكلات لا تُحصى أدّت، بدرعها المجنون، إلى شلّ كل الجهود. لماذا هذا الخوف الكابوسي من التجديد؟ لماذا هذه الشراسة وذاك التخلي في آن واحد؟ فخلف أقنعة مختلف الخطابات تظهر الخصومات ذاتها، والصدمات النفسية ذاتها، والترسيمات العقلية البالية المستهلكة حتى العظم. لقد لاحظ غوبينو (Gobineau)، بوضوحه المعهود، منذ أكثر من مئة وثلاثين عاماً ما يلي:

«بقوة الاستماع يتردّد أن العالم لا يساوي شيئاً، حتى أنه لا وجود له؛ إن عاطفة المرأة والأطفال لا تنطوي إلاّ على خطأ؛ إن الإنسان المحترم ينبغي أن ينغلق على نفسه، وينحصر في ذاته، وألّا يعوّل على الأصدقاء الذين يخونونه، وألاّ يبحث عن البهجة والسعادة والأمان

وغفران الذنوب والتسامح والله إلاّ في داخل قلبه. ومن الغريب أن غالبية الذين يتلقون مثل هذه الدروس ويستحسنونها لا يوافقون على أن الأنانية الأكثر سذاجة وما يترتب عليها وينجم عنها، مثل الانفصال والانعزال عن كل ما يجري حولهم في العائلة والمدينة والوطن، على أنها من الفضائل»[١].

يبدو لي أن غوبينو يلامس هنا وتراً شديد الحساسية. فهل يعود سقوط هذه المجتمعات حصراً إلى عجز الحكومات، أم ينبغي البحث عن المقدّمات داخل البنى المتكررة من التقاليد المتحجّرة؟ فضلاً عن أن قصور الإدارات الحكومية في هذه البلدان هو قصور يضرب به المثل، فإن الضغط الذي تمارسه العادات والتقاليد يثبط الهمم. هذه العراقيل بالضبط هي التي «تجمّد، في كل لحظة، فعل السلطة المشروع»[٢]. حتى لو تمتّعت بعض القيادات بالمهارة ـ وهذا ما يحصل بين الحين والآخر ـ فإنهم محكومون بالفشل. ذلك أن ما «يدينهم به الرأي العام إدانة قاسية هو بالضبط محاولات الإصلاح؛ فهو يتحمل، بنفاد صبر، هذه المحاولات التي تشبه التصرفات البالية الجشعة الحمقاء غالباً، الملازمة للنظام القديم»[٣].

هذه الملاحظة ما تزال صالحة حتى الوقت الراهن. فهي تفسّر أحد أسباب الفشل، وربما السبب الأكثر أهمية والأكثر صعوبة على التناول. إن «التصرفات البالية» في النظام القديم تشكّل جزءاً لا يتجزأ من هذه النظرة إلى العالم، التي ترزح كالقدر والتي، بسبب ذلك،

تصون الجماعة ضد أي تجديد. فالنظام القديم هو السلاح الذي يفتن ويبهر في آن معاً، وهو الذي يحمينا ضد أي هجوم ماثل يقوم به شيطان الإبادة. وكل تمرّد أو ثورة على أرضه هو فعل عبودية يتطلب تغيّراً عنيفاً في النظرة وفي السلوك. وبمقدار ما تكون هذه التغيرات، الحاصلة بفعل قوى غريبة عن التقاليد، ذات أثر في حصول صدمات نفسية، بمقدار ما تتصلّب هذه التقاليد وتتجمّد لتتحوّل، على المدى الطويل، إلى حنين هذياني إلى العصر الذهبي. بدءاً من اللحظة التي تصبح عملية التحديث فيها فطاماً مؤلماً، أليس طبيعياً أن تبدأ مواجهتها بعنف، باللجوء إلى حضن الأمومة التي كانت، والتي يمكن ألاّ تكون أبداً؟ أوليس طبيعياً أيضاً الاستسلام لإغواء سحر العودة إلى ثقافة فولكلورية؟ إن الرغبة في حياة هادئة بعيداً عن التغيرات التي تعصف بالعالم هي هبوط من الجمودية إلى الظلامية.

إن الفكر الرجعي، يقول سيوران (Cioran)، يتميز «بعبادة البدايات»[٤]. وسواس الأصول هذا هو بالضبط ما يميز الفكر الرجعي أو، إذا شئنا، التقليدي. والحقيقة أن أفكار التغريب والعودة متناسبة عكساً. كلما ابتعدنا عن التغريب اندمجنا أكثر في البيت الأبوي. وكلما صحونا من إغواءات التقدّم عدنا إلى الأصل الثابت للأشياء. وهكذا نلوي، بذلك، خطّية الزمن بإعادته نحو عمودية الانطلاق. فالتغريب خطر كبير مشوش يطردنا من موطن المناعة. إنه «يشفينا من التسمم» مقتلعاً إيانا من أفيون

الإلفة المفخَّم. وكلما خفّ تغرّبنا ازدادت عروبتنا أو فارسيتنا. ذلك أن معيار الأصالة يقاس إذّاك بمقياس الوفاء لنمط معيّن من العيش، وللأسف، بمقياس الانغلاق. لأننا لا نكون نحن إلاّ إذا رفضنا الآخر. وتصبح الكتامة جدارة بذاتها. يكون فارسياً، إذن، من يعيش خارج التاريخ، ويتكلم بغموض وبلغة اصطلاحية لامفهومية، من يعيش على إيقاع ارتياد العادات، على وقع القوافي المسكر، محتقراً كل إبداع، منمّياً، بحكمة، الجمودية السامية.

يصبح هذا الموقف، بلغة اليوم الحديثة، اللغة المقتضبة المزدوجة: حيث لا شيء واضح، ولا شيء محسوم، وحيث يتكوّر كل شيء في حلزونيات مبهمة من التناقضات. كيف يريد المرء أن يكون مسلماً أصولياً خاضعاً للشريعة الإلهية ورأسمالياً مقاولاً، وعالماً نافذاً، وأن يكون، تتويجاً لذلك، وطنياً متحمساً؟ إن أنصاف المقاييس هذه تميز جيداً شخصيتنا الممزقة حيث تبقى الحداثة والقدم، السلطوية والديموقراطية، التقدم والتراجع، معلقة في كتلة هلامية من المضمرات. لنأخذ مثلاً على ذلك.

إنني أتذكر، بصورة خاصة، كتاباً وضعه أحد أشهر كتابنا وأكثرهم رفضاً، أعني جلال الأحمد (١٩٢٣ - ١٩٦٩). الكتاب المقصود هو بعنوان **«مريض الغرب»**[٥]، صدر عام ١٩٦٢، واستأثر بالاهتمام وأثار حوله سجالاً حامياً بين مؤيد ومعارض. كان

الأحمد كاتباً لامعاً يكتب بأسلوب مثير ومتحدٍّ، مفرح للبعض ومرعب للبعض الآخر. كان، ككاتب مقالات موهوب، مذهلاً بنتاجه، إلاّ أن أفكاره الموجزة لم تكن على مستوى طموحه. وكان، إذا عزَّت عليه الحجة، يلجأ غالباً إلى تناول المواضيع الغريبة. وحاول في كتابه هذا أن يوجه هجومه على معقل «الآلة»، أي على التغريب. أراد أن يكون نقدياً إلاّ أنه لم ينجح في ذلك، وظل رجعياً. وكان حنينه إلى عالم في طريق الزوال، التربة التي غذت أفكاره، والحقل الجوفي الذي روى قلمه الصاخب. أراد أن يكون مهاجماً بطولياً فلم يصل إلاّ إلى وضع الأنانية القبلية إزاء التراث الإنسانوي، لأنه انزلق إلى الطاحونة اللاهوتية إياها، مثل معظم الملاّوات(*) الذين يحكمون إيران الإسلامية اليوم.

«مريض الغرب»، يقول لنا الكاتب، له قطبان: الغرب، ونحن، مرضى الغرب. وبين الاثنين ما من مسافة، بل حفرة سحيقة تتسع يوماً بعد يوم. الأول يبني الآلة والآخر يستخدمها ويستهلكها. والحاصل أن الكاتب يلاحظ، عن حق، أن تعميم الآلة على الكون هو ضرورة تاريخية. وبالتالي فإن هناك حتمية لا مردّ لها، ولا يمكن لأحد أن ينجو منها.

ما هي الآلة؟ إننا لا نعرفها جيداً، ويتكوّن لدينا انطباع أحياناً، بأن الكاتب يقع تحت التأثير الهيدغري

(*) الملاّوات: جمع الملاّ، رجل الدين الشيعي (م.).

حول جوهر التقنية، لكنه لم ينبس ببنت شفة. فالآلة سلطة سحرية لاعقلانية شيطانية تستولي علينا وتنتزعنا من أنفسنا. ونحن في نظره مُمَكْننون، إذن متغرّبون، وبالتالي، مستهلكون. فهناك، من جهة، من ينتجون الآلة، ونحن على الطرف الآخر من عملية الإنتاج، ضحاياهم الوديعون. حلقة مفرغة يستحيل الخروج منها. إننا، بذلك، شبيهون بغراب **مثنوي**(٦)، المفتون بمشية الحجل الأنيقة، يحاول تقليدها؛ وبعد محاولات عسيرة وفاشلة، ينتهي إلى نسيان مشيته. هذه هي الحال التي وصلنا إليها. حتى الآن لا يزال الكاتب في كلامه معقولاً. لأنه يطرح مشكلة المصير التاريخي ومشكلة «اللامكان»، حيث تقع الحضارة الإيرانية الإسلامية.

وعلى غرار ما فعله جوزيه أورتيغا إيغاسي في كتابه: **«ثورة الجماهير»**، يرسم الأحمد صورة بليغة لهذا الإنسان الواقع بين بين، الذي يسميه (Horbori Mazbad)، وهي عبارة يصعب ترجمتها، ولكنها توحي، بمعنى ما، بحالة من يدّعي الإيمان بشيء ما ولا يؤمن بشيء. إنه إنسان مقطوع عن ماضيه ولا يملك أية صورة ذهنية عن المستقبل. «إنه ليس نقطة على السطر، بل نقطة افتراضية تطفو على سطح ما، أو معلقة كذرّة في الفضاء»(٧). هذا الإنسان الوضيع المتغرب يغزو كل قطاعات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية. فالأقل شأناً من بين التجار يمارسون التجارة، والأكثر عجزاً بين المعلمين يتعاطون بالثقافة، والأكثر إفلاساً من رجال المال

يديرون البنوك، والأقل تجذّراً بين الناس ينتخبون في البرلمان هذا الـ (Horbori) إنسان بلا رأي يميل مع الريح. لا يعارض شيئاً، يتسلّل بسهولة عبر حلقات الشبكة، وفي الأسوأ من الحالات يستعفي ويستسلم. وحين تسقط الحكومة سرعان ما يعود وزيراً في الحكومة اللاحقة، وإذا فاتته بعثة، نراه عضواً في حلقة دراسية، أو فاتته سفارة، فلا همّ، ها هو يصبح وزيراً. يبقى غير قابل للعزل مع أن الحكومات تتبدل واحدة تلو الأخرى. إلاّ أن هذا الوضيع هو أيضاً مخادع بارع، يعرف على أي قدم يرقص، وعند أي قديس يعترف، ومن غير أن يتزوّد بالبركار يتجه كدوّار الشمس نحو شمس السلطة. ولهذا فهو كلي الحضور، نراه في كل مكان، في التجمّعات والاجتماعات وفي البعثات[٨].

إنه إنسان خلاسي. يعرف من أين تؤكل الكتف. انتهازي، وهو أيضاً لا مبال. حين ينسحب من مهمة لا يهمّه إطلاقاً ما تبقى من الأمور. لا إيمان عنده ولا قانون ولا التزام. لا يؤمن بالله ولا بالإنسانية ولا بأي دين. وهو أيضاً ليس بملحد، مع أن الإلحاد كان شأناً هاماً. إنه فحسب (Horbori). يذهب إلى المسجد كمن يذهب إلى السينما أو كمن يقصد نادياً. يبقى خارج كل شيء كما لو كان مشاهداً من بعيد يحضر مباراة في كرة القدم. لا يركز أبداً، بصعوبة يذرف قليلاً من الدمع على صديق مفقود، ولا ذرة اهتمام بمكان مقدّس، ولا لحظة تأمل في معتزل.

بيد أنه ليس لديه سوى العزلة. ويهرب منها كمن يهرب من الطاعون. إنه في كل مكان وليس موجوداً في أي مكان. لا يثور أبداً، ولا يتمرّد على إنسان: لا توبيخ ماكيثياً، ولا شك ديكارتياً. يبرر كل شيء ويبدو متفائلاً. والمتغرب يحب الفخامة أيضاً. يرتاح للحظة: هنا والآن. ليس فيلسوفاً أبداً. يتحاشى غالباً المتاعب والسأم، ويرفع كتفيه، بسهولة، استهزاءً. ولأنه يتصرف كمحاسب دقيق، ويبدو كل شيء، في نظره، مبرمجاً مسبقاً في عقله، فهو لا يعبأ بالآخرين أبداً[٩]. فيما تبقى، ليس لديه أية خصوصية: «يصلح لأي عمل ولا يصلح لشيء». بيد أنه يتمتع بثقافة ما، يستعرض معلوماته ويدهش السذّج بخطاباته الراعدة. يعرف أن الخصوصية، في بلاده، حجر عثرة في طريق الترقي الاجتماعي. شاطر مثل نساء القبيلة المسنّات الماهرات، فهو يأكل على المعالف. لكنه ليس كوسموبوليتياً: إنه إنسان **اللامكان**، «خليط من فردية بلا شخصية، ومن شخصية خالية من أية خصوصية». ولأنه بلا أمان، فهو يختبيء وراء الكتمان. ومع أنه يتقن الحفاوة فهو لا يثق بأحد، لأن وسواس الشك متسلّط عليه، والكل يثير لديه القلق. خصوصيته الوحيدة الخوف: الخوف من الغد، من فقدان الحظوة، من الخفاء، والخوف أخيراً من خواء هذه الكتلة المتحجّرة التي، رغم كونها دماغاً، ترزح داخل رأسه.

المتغرّب ممثل فاشل: يمكن أن يكون فكاهياً، تلقائياً أو

حتى مخنثاً. يعتني بنفسه باستمرار، ويلبس بأناقة، كمن يخرج من أفضل صالونات الموضة. ويغير أيضاً الديكور: فأحياناً يكون في إيوان مع دار واسعة وطابق سفلي، وأحياناً في ڤيلا فخمة على شاطىء البحر، بشبابيك مزججة واسعة ومصابيح نيون، وأحياناً في مكان صاخب كالملهى الليلي. إنه أوفى مستهلكي السلع الغربية. له تُخصص فنون العمارة المجانية. وله تُضاء الجادّات وتقاطعات الطرق، وله تكتب الأبحاث الغزيرة في الذّواقة، ومن أجله تدمر سقوف البازار والتماثيل التاريخية[١٠].

إذا كانت تحليلات الأحمد حول نوعية الـ (Horbori)، الإنسان الوضيع، ذكية، بل ومهمة في أكثر من جانب، إلاّ أن ما يتعلق منها بأسباب الانزلاق لا يسمن ولا يغني من جوع. لأن كاتبنا يدخل، من باب واسع، في حقل التناقضات. فمن جهة تتدفق أفكار حدسية خاطفة ومشاريع أفكار تفتقر إلى المفاهيم؛ ومن جهة أخرى تظهر عقبات مزمنة تعوق التشخيص. ويسود الغموض والإبهام من أول خطابه حتى نهايته. إنه توالٍ من التناقضات المدوّخة التي تجنح سفينتها على الصخور. فهو يحاول التقاط العيوب التاريخية متوجّهاً القهقرى، ومعرفة مخاطر المجازفة منزلقاً في الفتور المقزز، فتور الهوية غير المحددة. أما الأحقاد التي يبديها إزاء الغرب، والحنين الذي يظهره تجاه سقوط القيم التقليدية، والإبطاءات التي يقع فيها في أماكن المشي، فهي كلها تضعه موضع

الارتباك مع نفسه ومع المقدمات المنطقية للمشكلة المطروحة. فيما هو يرفض طبيعة الإنسان المتغرّب، الإنسان البين بين، نراه يجسده هو نفسه، على طريقته، لا ككائن اجتماعي - لأننا نعرف أنه كائن لا يدان أخلاقياً - بل بصفته مفكِّراً. ذلك لأنه ينبغي أن يكون منطقياً. فإما أن يتغرّب - أو فلنقل، بالأحرى، يَتَحدْثَن - لكي يصنع الآلة ولا يبقى مجرد مستهلك، وإما أن يتلقى تأثير القوى الخارجية الذي لا يرد، وهو مكتوف اليدين. والحال أن الأحمد لا يريد كلا الأمرين. فهو يدين ضمناً كل عملية تغريب، كما يرفض قطعاً كل عودة إلى الوراء. ولكن كيف نتصرف بالأمر إذن؟ «إن عبقرية الآلة، كما يقول، خرجت من عنق الزجاجة، وعلينا أن نعيدها إليها»[١١]. بعبارة أخرى، نطرد الأرواح الشريرة والشياطين، مع علمنا أن الآلة ليست غاية بل وسيلة.

التخلّص من سحر الآلة ومن المصير الذي رمتنا فيه. بله، يعني أن ندجِّنها. إننا مثل علي بابا واقفاً أمام المغارة السحرية، تعلمنا الصيغة الساحرة: «افتح يا سمسم» وبتنا نكررها بلا انقطاع كببغاء. وعندما نتمكن من تجنب إغواء الكنز ونتعلم سرّ فتح الباب ونطفىء، بالتالي، حرّاقة السحر، ربما نصبح يومذاك محررين ومتعافين[١٢].

بيد أن الكاتب يسد سبل الوصول إلى مكامن الوجع، ويصوِّب على كل الذين حاولوا، وهم على وعي بالتخلف، أن يفكوا السحر عن العقول ويهيئوها لمواجهة

الحداثة. فهو يعيب، مثلاً، على رجال الدين التحصّن في أصدافهم وعدم الخروج منها إلاّ يوم القيامة[١٣] (نعرف أنهم خرجوا بكثير من الصخب). وهو يكيل المديح للشيخ فضل الله نوري[١٤]، آية الله المعروف في المرحلة الدستورية الذي شنق في ١٣ تموز (يوليو) عام ١٩٠٩، لأنه عارض القانون الدستوري. ويشن هجوماً عنيفاً على أتباع الفكر الحر، الذين كانوا خصوماً للحداثة الصاعدة، من أمثال ملقم خان (١٨٣٣ - ١٩٠٨) وطالبوف (١٨٣٤ - ١٩١١). ويضع أشباه «مونتسكيو المحليين»[١٥] في خانة واحدة لأنهم لم يفعلوا سوى تقليد الغرب: منهم من قلّد النماذج الجاهزة ومنهم من لعب دور لوثر؛ منهم من كال المدائح للسفارات الغربية، ومنهم من نادى بالوحدة الإسلامية[١٦].

من هنا هذا الاستنتاج الغريب. إن أول عملية تحديث حقيقية في إيران، أي الحركة الدستورية (١٩٠٥ - ١٩١١)، هي رائدة هذه الماكينة التي استأصلت رجال الدين، وأقصت المدارس الفقهية عن الحياة الاجتماعية، وحصرتها في أماكن خاصة. فهو، من جهة، يجلد كل نتاج علماني كما لو كان النتاج المدمر للآلة الشيطانية، ومن جهة أخرى، يحمّس مواطنيه على تدجين الآلة والسيطرة عليها. كيف يمكن إذن إدانة الشيء والتبشير به في آن واحد؟ إن الأحمد كمثل الروسي الذي يقول عنه سيوران: «يمكن أن يكون طفلاً، على الصعيد التاريخي، لكنه لا يكونه على الصعيد النفساني؛ ومن هنا تعقّد

تركيبه إزاء الميول الفتيّة والأسرار القديمة؛ ومن هنا أيضاً التناقضات، التي تصل إلى حدود السخرية، في مواقفه»[١٧].

لم يكتف الأحمد ببذل جهوده، مغتبطاً، ضد كل حداثة، بل ذهب إلى حد الجمع بين الحداثة والتآمر. هنا يكمن ذهان المؤامرة الشاملة الذي يفتك بنا، جنباً إلى جنب مع الحداثة. وإذا كان رضا شاه قد أقام الدولة الحديثة على قدميها، عام ١٩٢٦، ومدّ، في زمن قياسي، شبكة السكك الحديدية في الأراضي الإيرانية، فلأن الغربيين كانوا بحاجة، بعد الحرب العالمية الأولى، إلى أسواق جديدة لبيع الفائض من نفطهم. ومع سقوط مصدّق، عام ١٩٥٣، راحت الامبريالية الأميركية تحل محل الامبريالية البريطانية. ولم يكن أمام الأحمد إلاّ أن يبتهج وهو يعتم الصورة ويسوّد اللوحة. وهكذا، فالحداثة هي هذه المحدلة التي جعلت مدننا مكبّات قمامة[١٨]، والتي، في تعميمها التمدين المتوحش، اقتلعت القرويين من قراهم، وسبّبت الهجرة الريفية وتفكك الصناعات الحرفية، وقضت على الفكر الإحيائي الذي تحوّل راهناً إلى عبد الألوهية الجديدة المزيفة: الآلة. إن معتقدات القرويين الإحيائية، وقد طردوا من أرضهم، راحت تتعلق بالآلة: سيارات الأجرة تعجّ بالطلاسم، والحوانيت بالشعارات الدينية؛ وبما أن الآلات تعجز عن المفاعيل السحرية المأمولة، فإن الناس، المذهولين والمحبطين في آن واحد، يغوصون سعيدين في معتقداتهم الجاهلية، وينتظر

الجميع عودة الإمام، وهم على حق في أن يفعلوا ذلك، يقول الأحمد.

وهنا يتحوّل كاتبنا، فجأة، إلى شعبوي وثوري. فالشعب على حق في ألا يدفع ضريبة، وفي أن يرى السلطة كمغتصب، في أن يتهرب من الخدمة العسكرية، وكل ذلك باسم الإمام الغائب. محمولاً باندفاعه العاطفي، وغافلاً عن مشكليته الأصلية، يغربل الأحمد، بنقد بارع، كل شرعية السلطة. والحقيقة، أن السلطة القائمة تتطابق مع الغرب ومع مرضه. فهناك مؤامرة تتسلل سراً إلى كل مكان، مقهقرة العادات؛ وليس هذا فحسب، بل إنها تستعيد، متخفية برداء النظام الوطني المزعوم، لغة فخمة من الامبراطورية الهاشمية ومن السلالات المجيدة في إيران القديمة. وهنا نصبح غير بعيدين عن خطاب الجمهورية الإسلامية الحالي. هناك خليط من الأفكار المشوشة تختلط فيه السياسة بالدين وبالثقافة في كتلة من الخداع، كفيلة بتضليل الشيطان نفسه.

هناك، باختصار، تشوش حول الآلة وشيطنتها، حول الأشكال التي ترتديها هذه الشيطنة في السياسة، في العلاقات الاجتماعية، في وسائل الإعلام، في الجامعات (دكاكين الغرب)، في المدارس الصالحة «الأبيقورية المُتعيّة»[١٩]. السماء ذاتها انتزعت منها روحانيتها، يستنتج الأحمد، ويختزل كل شيء إلى عالم مادي دنيوي (ناسوت) أي في خدمة الآلة[٢٠].

هكذا نرى إذن كيف ينتهي كاتب لامع، يدّعي العلمنة والتسامي عن السوق، إلى تناقضات عبثية، فيما هو يطرح، بمهارة، مشكلية المصير التاريخي للحالة الوسيطة وعولمة التقنية. ونرى كيف ينتهي، تحت سيل جارف من الأحقاد، إلى إخفاء المشاكل المشروعة التي طرحها بنفسه. وفيما هو يرغب في الانتصار على الآلة، نراه يقصيها ويلغيها. وفيما يريد تزمين الروح يُظلمها. وفيما هو يشجع النقد يهدمه. وفيما هو يتجنب السحر يحيي، في صورة غير مباشرة، كل السلفيّات السحيقة المحفورة في اللاوعي الجماعي. كل ذلك لأن لا شيء واضحاً في ذهنه: لا تأثير الآلة الكوني، الذي هو حصيلة سيرورة تاريخية، ولا المعنى الفلسفي للتخلف والتأخر، ولا واقع أننا، محشورين في زاوية إفلاس هذا البين بين، لا نملك خياراً آخر غير الاندماج في موجة الحداثة، أو على الأقل، الانسحاب نهائياً من مدار التاريخ.

بالإضافة إلى ذلك، لم يبذل أي جهد من أجل فهم الآلة. أما تقديره لقيمتها فيعود إلى اللاهوت المانوي. فالآلة هي الشر المطلق: كارثة نهاية العالم، تنّين خرافي بمئة رأس يتدخل في كل خفايا الحياة، يدمر فيها كل شيء، يمتص كالهامة دماء الثقافات التقليدية. هذه الرموز ممثلة بوضوح، داخل الثقافة الغربية المعاصرة، في **الطاعون** لألبير كامو، في **الختم السابع** لبرغمان وفي **رينوسيروس** (Rhinocéros) لأونيسكو. وأمارات الخبث بادية في كل مكان: في جنون العظمة عند

سلالة بهلوي، في حلم غزو الفضاء وفي الميثولوجيا الناشئة لدى الملاّحين الكونيين. من هنا تبرز هذه الخصومات الدائمة مع كل ما هو تقنية وعقلانية وحداثة. إنه، وهو يصفّهم كالخيالة، المهندس، المستشار، التقني، التكنوقراط، المستشرق، وكذلك علوم الانثروبولوجيا والميثولوجيا والألسنية، أي، باختصار، كل العلوم الإنسانية الحديثة، يرمي بهم، بشحطة قلم، إلى المسلخ.

السؤال الأساسي هو التالي: كيف يمكن الوصول، انطلاقاً من سؤال مطروح في صورة جيدة، إلى نتائج مغلوطة؟ كيف يمكن تقديس الظلامية وارتكاب مثل هذه الحماقات، دون الانتباه إلى التناقضات الخبيئة؟ لأن التشوش يمكن أن يكون خلاّقاً وسامياً، كما يمكن أن يكون هزلياً.

هنا يدخل في الاعتبار تشوش مبلبل عند الإنسان المسلم إزاء الحداثة والتقنية، حيث تقوم بعض المفاهيم ذات الطابع اللاهوتي بطمس الطابع الابستيمولوجي للظاهرات التاريخية. فلنكن جدّيين! ما هي الآلة؟ إنها نتاج السيرورة التاريخية، وهي، أكثر من ذلك لأنها تقوم على جذر في داخله ترتبط كل الظاهرات الروحية ارتباطاً عضوياً.

هذه السيرورة التاريخية هي بالضبط التي أغفلها الأحمد، والتي تدعوه لأن يرى في هذه الكلية البنيوية

محدلة الآلة الممهِّدة. إن الأحمد يرى، بين العالم الذي يعيش فيه والذي يشهد انهياره، بحنين إلى الماضي، وبين عالم الآلة الذي يسائله ويواجهه بعنف، يرى بينهما الهوّة، لكنه لا يعرف كيف يردمها، ولا كيف يقيم فيها.

ما هو هذا العالم الذي يرثي أفوله؟ ربما هي رؤيا للأشياء قريبة مما يسميه ميشال فوكو المعلمة لما قبل الكلاسيكي، أي عالم يدار بالمشاركة الوجدانية، والتناظر الوظيفي والتطابقات الخفية بين الكون والكائن. هذا العالم له كيانه الابستيمولوجي الخاص وحقائقه الاجتماعية ونسيج علاقاته الاجتماعية الاقتصادية.

على ملتقى هذين العالمين يقيم الأحمد، وكذلك كافة رعايا الحضارات المسماة تقليدية. وليس بإمكاننا أن نفصل بينهما، ولا أن نركّب منهما توليفة متجانسة متماسكة، لأنهما كالمطرقة والسندان. نبقى إذن على حدود ملتقاهما: أي في النقطة التي يتقاطع فيها هذان العالمان ليتشكلا من جديد بتأثير متبادل. ويعكس فكرنا، في صورة عجيبة، الاعوجاجات التي تبرز تهجينهما. إننا، بعبارة أخرى، في حالة أنعتها **بالشيزوفرينيا الابستيمولوجية.** لأن مشكلة التقنية وتمثلها، والمنازعات التي تواجه بين التراث والحداثة، هي جزء من اركيولوجيا المعرفة. إننا، ونحن واقفون بين هذين العالمين، نمثل منهما **التصدع الانفسامي.** هذا التمزق غير المقبول، غير المفكر به والمكبوت، هو الذي يولّد التناقضات الكبرى. ويعوزنا

النقد: أي هذه الظاهرة الإسهالية المكرّسة لزرع لقاح من الشك تحت قشرة التراث النَّخرة، المتشقّقة آلاف الشقوق. أما عالمنا نحن فسيبقى عالمنا ولو مشوهاً ومعوقاً جداً. وسماؤنا لم يفك سحرها، وهي تحمي، رغم الدمار الحاصل، صور الماضي الكهنوتية. ولم يبلغ إلغاء هذه الحماية حد استخصاص المعتقدات. فما نزال بين التاريخانية والترميزية: لأننا لا نعرف أن نميّز بينهما، نخلط بينهما، نمزجهما، نضعهما الواحدة فوق الأخرى، الواحدة ضد الأخرى، ولكننا نبقى، مهما فعلنا، في نقطة اعوجاجهما المشترك. من هنا يبرز التشوش في أن يجد المرء ذاته، أن يَكُونَها، في عالم حيث **الذات**: أي الهوية الثقافية التي تبتسم ساخرة تحت أقنعة التاريخ.

الفصل الخامس

إيران الإسلامية ونهاية القرن

يعلن هذا العصر عن نهايته في ظل انقلابات وزلازل كبرى. يجري الكلام على تحوّل تكنولوجي وعلى «صدمة معلوماتية»، على موجة ثالثة من الحداثة، على تغيرات عميقة في طرق تفكيرنا وأنماط حياتنا وعاداتنا اليومية. وفي حين لا يرى المتشائمون في هذه الانقلابات إلاّ الكوارث الداهمة، يعدنا المتفائلون من جانبهم، بعكس ذلك، وعوداً مبالغاً فيها. إلاّ أن الحقيقة تبقى، من غير شك، بين هاتين المبالغتين: فهناك، في آن معاً، أزمة عميقة تزعزع أسس العصر الصناعي، وانبعاث حضارة جديدة لم تتحدد معالمها النهائية بعد. إننا نشهد، يقول أ. توفلر (A. Toffler)، انهيار نظام. «لا النظام الرأسمالي ولا النظام الشيوعي، بل النظام الذي يضمهما معاً»(١).

إذا كان بعض المفكرين يتبنّى موقف الانسحاب من الحداثة، ويرى فيها محركات دراما القرن العشرين الكبرى: أي التوتاليتارية، فإن بعض الاستقباليين يرون فيها، في المقابل، النطفة لثورة تكنولوجية كبرى قادر

على تحرير الإنسان من السلطان الاستعبادي للتقنية؛ ويذكر هؤلاء حقيقة أن هذه الانقلابات التي نتعرض لصدماتها الأولى تمضي ضد ظاهرة التعميم على الجماهير (Massification) التي شكلت، كما نعلم، أحد الملامح المهمة من الثقافة الجماهيرية في العصر الصناعي. مذّاك أخذت الظاهرة المعاكسة، ظاهرة **إزالة التعميم على الجماهير** (Démassification)، تنعكس على صعيد تكنولوجيا أنماط الإنتاج، كما على الصعيد السياسي الخاص بالعلاقات الاجتماعية، حيث نرى أنماط حياة متزايدة الفردية تظهر إلى الوجود.

إن التنويع واللامركزية الناجمين عن هذه الثورة الصناعية ليسا سوى نتيجتين طبيعيتين من حركة لا تقبل الانعكاس، ولا يمكن أن تنمو إلاّ توسّعاً، ساحبة، وراء اندفاعها العجيب، كل قطاعات الحياة الاجتماعية والسياسية.

في هذه الموجة الثالثة من الحداثة، تبدو الديموقراطية، بسبب تشظي المجتمع وإعادة تقدير قيمة الفرد، شرطاً لازماً للحرية والتقدم الاقتصادي. كما أن حرية المشاريع، تعدد وتنوّع أنماط العيش، تراجع سلطة الدولة وبعض أشكال الليبرالية، إن كل ذلك يبدو بمثابة وجوه متعددة لحقيقة أخذت تنفك أكثر فأكثر عن الايديولوجيات المسيطرة، التي لم تعد، بسبب صلابتها المتحجّرة، على مستوى رفع التحدّي الذي يطرحه عصر عصيٌّ على تعميم تبسيطي. وهكذا، فقد علمتنا تجربة

روسيا أن الاتحاد السوفياتي الماركسي قد انتهى إلى نقيض الماركسية، لأن العلاقات الاجتماعية، كما يقال، لا تعوق، فحسب، أنماط الإنتاج، بل تكبح كل تغيير من شأنه تحفيز الدينامية الاجتماعية. وإذا أخذنا بعين الاعتبار وضع العالم الثالث الإسلامي بالنسبة إلى هذه الثورة الصناعية، فإن النتائج تبدو في صورة كارثية أوضح. وتكفي بعض الأمثلة لتبين لنا مدى هذه الكارثية.

١ ـ إذا كانت المنظومات الايديولوجية المنحازة إلى الجماهير لم تعد ملائمة لمتطلبات هذا التحوّل التكنولوجي، فإن البلدان الإسلامية من جانبها، لا تزال تعيش في عصر الايديولوجيات. إلى ايديولوجيات اليسار، المتحدّرة من تراث الماركسية اللينينية، تضيف الثورة الإيرانية عملية أدلجة جديدة معيدة الدين، هذه المرة، إلى صعيده التاريخي ـ الاجتماعي من صراع الطبقات، جاعلة منه (أي الدين) أداة صراع سياسي.

٢ ـ إذا كنا نشهد، منذ الثمانينات، إفلاساً، على صعيد الدولة، لليسار وإعادة نظر في تعاظم دور السلطة الممركزة، فإن البلدان الإسلامية تميل، على العكس، إلى تعزيز دور الدولة وإلى تعميم هذا الدور على كل قطاعات الاقتصاد والحياة الاجتماعية. وفي مقابل ظاهرة إزالة التمدين عن مدن البلدان المتقدمة، تظهر، في العالم الثالث، مدن هائلة الضخامة. ويقدر عدد سكان مدينة سان باولو، عام ٢٠٠٠، بستة وعشرين مليون نسمة، ويحتمل أن يكون الأمر مماثلاً في كل من القاهرة

وطهران حيث زاد عدد السكان من ثلاثة إلى أربعة ملايين نسمة منذ الثورة. «وهذا يعني، كما يقول دوكروك (Ducrocq)، زيادة ١٥٪ في عدد سكان الضواحي، وذلك ضمن تقدير أن تصبح هذه الضواحي هي العالم الثالث فعلاً»[٢].

٣ ـ إذا كانت الديموقراطية تبدو، مع الموجة الثالثة من الحداثة، وبفعل تشظي المجتمع، بمثابة شرط مسبق لكل حرية؛ أي بعبارة أخرى، إذا كان هذا التحوّل التكنولوجي، بطبيعته، يتطلب دَمَقْرطة العادات، فإن بعض البلدان الإسلامية تبقى ميّالة إلى ترويض الإنسان. ويرفض حق الاختلاف لحساب نموذج ثقافي يتطابق، في أحسن الأحوال، مع الصورة التي يرسمها فقهاء الشريعة عن الإنسان المسلم. فالثورات الثقافية في البلدان الإسلامية لا تعمل على أسلمة السكان، وليس هذا فحسب، بل هي، على العكس، وذلك بسبب سيكولوجية الجماعات التي تحرّكها، تصنع مجتمع الجماعات والكتل. ففي مقابل ظاهرة تفكيك الانتظام الاجتماعي القديم، التي ميّزت المرحلة الأولى من الحداثة، تبرز في إيران الإسلامية الظاهرة المعاكسة، ظاهرة جمهرة الكتل الاجتماعية. وفوق ذلك، فإن الدين، وهو يفاجىء العالم الذي يتخطاه تاريخياً، يتزاوج مع الأشكال الأكثر راديكالية من الايديولوجيات التوتاليتارية، ويتحوّل، رغم أنفه، إلى معادل ديني لنوع من الفاشية.

ولكن، لماذا يحصل مثل هذا الانحراف؟ لا شك أن

من السابق لأوانه الحكم على هذا الانحراف، الذي يعود لأسباب فلسفية واقتصادية واجتماعية، والذي تمتد جذوره، إذا صح الأمر، في سيرورة التحوّلات التقنية العلمية بالذات التي غيّرت الغرب، منذ أكثر من أربعة قرون، وانتهت لتجعل من فكره وتقنيته حضارة مهيمنة على الصعيد الكوني. أما القول بأن هذه السيرورة كانت مؤاتية أو سيئة فلا يحل أية مشكلة، بل يندرج في علم القضايا الضميرية، وهو علم من العصر الوسيط، أكثر مما يندرج في سياق الفهم النقدي للأفكار المتداولة. إن هذا الانحراف، يدل، فضلاً عن كثير من التناقضات الأخرى، على نسقين من الحقيقة يبقيان، رغم كل شيء، منحرفين، لا لأنهما يعبّران عن نمطين من الوجود وعن مستويين مختلفين من المعرفة، بل لأن تناقضهما الحقيقي لم يبرز إلى حيّز الوجود أبداً، واستمر مختفياً وراء خطابات ايديولوجية مزيفة. إن نمطي الوجود هذين هما، بالإجمال، العالم التقليدي والحداثة؛ نمطان يتجسّدان، على الصعيد العالمي، بالتناقض بين الشمال والجنوب، بين البلدان المتقدمة صناعياً والبلدان النامية، أو التي هي في طور النمو. وفي حين تبدو الحداثة أمراً واقعاً لا يمكن نكرانه ولا رده، وبشكل خاص، لا يمكن الإحاطة به، فإن التقاليد، في صورتها الراهنة، لم تعد التقاليد التي كانت. فهي كلها تشكو من عوز ونقصان في محتواها وجوهرها، ومن تلف متصاعد أصابها على صعيد توازنها العضوي، كما في إطار البيئة الملائمة لها، والمساعدة

على رسم ملامح عالم متجانس يناسب نظرتها إلى العالم. بين طرفي التناقض هذين، أو، إذا شئنا، بين هذين النمطين المتنافرين تبرز حالة **وسطية** جديدة هي ما أسميه **حقل التهجين**، حيث تخلق الانزلاقات والانجرافات الأرضية مجالاً واسعاً من الاعوجاج فتبدو الخطابات مقلوبة، في نظر أطراف النزاع. فإذا أسقط الغربي، في هذه الخطابات، مقولاته الخاصة، واكتشف فيها الأشكال التي لا تتعايش أبداً مع أسس ثقافته، فإن غير الغربي يرى نفسه من خلال منظور هذه النظرة الغربية التشويهي. هذه الظاهرة التحريفية، ظاهرة الوعي المغلوط، هي التي أطلقنا عليها، في مكان آخر، اسم التغريب اللاواعي(٣)؛ وهي التي تفعل فعلها بعنف يفوق عنف الحداثة، كحداثة لا تقوم على أساس وعي واضح. وما نسميه هوية ثقافية ليس، في الأغلب، وللأسف، سوى وهم، أو إذا شئنا، سوى صورة مزيفة للذات.

وهكذا، نجد أنفسنا أمام ميلين متعاكسين يلتقيان في هذا الحقل من الاعوجاج. حركة عامة من التغريب تتسع ضمن عملية عولمة، حيث كل القيم، أياً كان مصدرها، تتفاوت مستوىً، لتنتظم، كيفما اتفق، في بوتقة النظام الجديد، الاقتصادي الاجتماعي، على كوكبنا؛ وحركة معاكسة تذهب من الأطراف الثقافية باتجاه هذا المركز الدينامي، وتعبّر عن نفسها، حكماً، من خلال هذه الأدلجة. وإذا تعمّقنا في بحث هذا الانزياح ـ الانحراف، نجد أنه يتجسّد في مستويين؛ فهناك انزياح الحضارات

المسماة تقليدية، قياساً على الايديولوجيات المهيمنة من حداثة العصر الصناعي، وهناك، فوق ذلك، انزياح أكبر بين هذه الحضارات وبين أشكال التحوّل الجديدة التي تبشّر بها الموجة الثالثة من الثورة التكنولوجية. مذاك أخذنا نشهد عالماً غير متجانس، تتشابك فيه كل العقليات التاريخية، الماقبل صناعية والصناعية والمابعد صناعية، مما أدى إلى خلق توترات غير متوقعة. «ما يهم هو الفكرة القائلة بأن عدة موجات من التغيير يمكنها أن تحدث هزات متتالية في المجتمع الواحد، وأن تتواجه بعضها مع بعض، مولدة زوابع صراعية داخل هذا المجتمع، ـ مواجهات اقتصادية واجتماعية تتوالد بعضها من بعض»[٤].

إذا كانت هذه المواجهة مرئية في البلدان المتقدمة تكنولوجياً ـ كما يبدو الأمر، في الولايات المتحدة الأميركية مثلاً، بين ديترويت وسيليكون ڤالي، أي بين عصر صناعة السيارات ومركز المعلوماتية العالمية ـ فإنها، إذا ما اتّسعت لتشمل العالم، تولّد صدمات متتالية، لا بين الحضارات التقليدية والحداثة فحسب، بل بين الحداثة وموجاتها أو أجيالها المتتالية.

لنأخذ المثال الإيراني الذي يبقى حالة نموذجية. إن ما أثار رد فعل ضد عملية التصنيع التي قام بها النظام العالمي لم يقتصر فحسب على أن التصنيع الجامح، الذي لا مفر منه، بمعنى ما، قد اصطدم بالاتجاه العام للموجة الثالثة، بل تعداه إلى استثارة البقايا الموروثة من اللاوعي الجماعي

لدى الشعب الإيراني. لا شك أن هذه الحركة الضخمة قد أبصرت النور مع بداية القرن، أو حتى قبيل الحرب العالمية الثانية، ولكنها أدركت مآلها، وذلك لسببين. الأول هو أن التصنيع ظل بمثابة السيرورة الطبيعية لحداثة العصر الصناعي التي لم تباشر بعد مرحلتها الأخيرة، واندرج، بعبارة أخرى، في سيرورة التاريخ نفسه؛ والثاني هو أن الهوية الثقافية (دينية كانت أم غير دينية) لم تكن قد ظهرت بعد، كظاهرة اختلاف وتوكيد للذات. ذلك أن الهوية الثقافية، التي وضعت الغرب على المشرحة، مرتبطة بأزمة هذه الحداثة ذاتها. هكذا ظهرت مرحلة استقلال دول العالم الثالث في الخمسينات والاحتجاجات اللامتناهية في الستينات، والرعب التقني عند الشبيبة الأوروبية، بحثاً عن مذاهب روحية، وتيهان الشباب على طريق كتمندو، والثقافة الأميركية المضادة وما رافقها من ظاهرة **الشمانية** (عبادة الطبيعة والقوى الخفية) أو السحرة والشيوخ الروحيين من كل جنس. أليس هذا كله من قبيل الانبعاث الحنيني لقيم الماضي! حتى أننا نميل إلى القول، مع الأخذ بالاعتبار الاختلاف في الظروف، إن الثورة الإيرانية شكلت، بمعنى ما، النسخة الإسلامية والعالم ثالثية للثقافة الغربية المضادة. ومن المهم توضيح مواضع التشابه والتماثل التي نجدها بين الخطاب المعادي للاستهلاكية والتكنولوجيا والحداثة، لدى القادة الإسلاميين، وبين ما يقابله لدى الزعماء المتحمّسين للثقافة الغربية المضادة.

نجد أن المخيلة المتوالدة تشارك، على صورة هذيان ديني هنا وعلى صورة احتجاج ورفض جذري هناك، في عيد فخيم من السعادة، احتفاء بنهاية عصر. غير أنه، إذا كانت الثقافة المضادة في الغرب قد استعيدت على يد العقلانية الكامنة في المجتمع الغربي، وأدت، في الثمانينات، إلى رد فعل صحيّ، وعودة حكيمة لمعايير الإنسان العاقل البرجوازية، فإن التجربة الإيرانية (التي تفتقر إلى كوابح هذه العقلانية) انزلقت انزلاقاً كاملاً، وغاصت في هستيريا الانتحار الجماعي القاتلة. ويستحق منا الاهتمام الاختلاف القائم بين هذين النمطين من ردود الفعل: فمن جهة هناك عملية نمو داخلي في بنية ترفض وتقلب وتفك، لكنها تندمج في النهاية ضمن مسار ديالكتيكي من التخطي؛ وهناك، من جهة أخرى عملية انزلاق وانفكاك تنفجر ثم تتشابك داخل خليط من الايديولوجيات المهترئة من زمن ولّى. العملية الأولى تدرك الموجة الثالثة من صدمة المعلوماتية، بينما تخوض الثانية غمار المعركة مع الايديولوجيات المسيطرة والايديولوجيات المهجورة الميتة، فتسقط في الفخ، وتضلّ الطريق تماماً. صحيح أن التغيرات الحديثة التي طرأت عليها تكشف عن جهد مبذول لتصويبها وتجديدها، إلاّ أن الانحراف ما يزال قائماً.

هذا الانحراف يبين أن الحداثة الغربية لم تكن أبداً معاشة من الداخل، لكنه يبين أن الحضارات غير الغربية شاركت في هذا الانحراف بالإنابة. وطالما بقي الغرب

سيد مصيره، ومؤمناً، ثابت الإيمان برسالته في تحضير البشرية، فلن يكون للهويات الثقافية في البلدان الخاصة أية فرصة للتعبير عن نفسها، ومن باب أولى، لتوكيد ذاتها. لا شك أن ثورات تندلع هنا وهناك، إلاّ أن المطالب لم تكن مرّة واضحة أو معبّراً عنها في صيغ محدّدة. وتبقى فكرة الهوية الثقافية مجرد مفهوم غربي، وتظل توحي بذاتية يتمثّل العالم فيها بطريقة من الطرق. فالحداثة، في نظر من يعيش داخل تراثه الخاص، تبقى حاضرة وماثلة في تجربة المعاش بحيث لا تسمح بقيام أية مسافة أو أي تراجع ضروريين لتمثّل الذات. وعندما توضع أسطورة التقدم والوضعانية والوعي المطمئن في الغرب موضع التساؤل، وعندما تكون الأزمات، عن حق، سبب التقدم، عندئذ تزول كل الحواجز التي تحبس، بمعنى ما، المخيال الانفجاري لدى الحضارات الخاضعة، ويتدفق من كل حدب وصوب جرف من الخطابات حول الهوية يطالب، بلا مواربة، بالحق في الاختلاف. وفي مقابل التجانس في المستوى بين الأفكار المجردة، داخل تطور خطي، تظهر حالياً لاتجانسية عالم متعدد الألوان، ويبرز فسيفساء من الأقليات التحتية المضطربة، التي لا تكتفي فحسب بإعلان وجودها بصوت عالٍ، بل بأن حصان معاركها لم يكن يكبو: إنه حصان هويتها الثقافية. كان ذلك يوم أطلق سنغور فكرة الزنوجة، ويوم نظّمت الأونيسكو ندوات متواصلة حول الهويات الثقافية، ويوم كانت الانتلجنسيا تساجل، بلا كلل، ضد

مفاسد التغريب، الخ. إلاّ أن أحداً لم يطرح السؤال حول ما إذا كان خطاب الهوية، الذي لا يرى مبرر وجوده بغير الحقد على الآخر ونفيه ورفضه (الآخر هو دائماً الغرب والحداثة)، سيؤول إلى غير مآل التراجع. وهو ما حصل مع التجربة الإيرانية التي أدت إلى تراجع نحو مستويات دنيا من الحالة النفسية الروحية والعقلية. وما تلا ذلك كان مشابهاً لجنية ألف ليلة وليلة التي، طالما أنها محبوسة في قمقمها السحري، تبقى خاضعة للرقابة والسيطرة، وما أن تغفل رقابتها وتتحرر، حتى تكبر فجأة وتأخذ شكل العملاق وتنتهي بابتلاع من حرروها.

لقد خلقت أحداث إيران «بنية عاطفية» خاصة أدت، بسبب دفعها المجتمع للتراجع، إلى بروز مناخ من الاغتراب (عن الوطن)، لا يمكن أن تتحمله مشاعر الإنسان المعاصر. «كل ما كان قد سحب من الحياة الاجتماعية إلى مكان خلفي ثانوي، عاد، في ظل مناخ الكبت والضغط، كحالات الشنق والإعدام والجلد الجماعي، إلى الظهور على أيدي قطاع واسع ومتعاظم من الناس؛ قطاع لم يوفر أي جانب من الحياة، وتسلّل إلى الميادين الأكثر خصوصية من حياة الناس، بحيث لم يبق شيء في منأى عن تطفّله وتدخّله: لم يوفر التحقيق التعسفي لا الفراش الزوجي ولا حلقات الأصدقاء ولا الاجتماعات العائلية. وفي حين رجعت العادات المكبوتة إلى الظهور فجأة، اختفت عادات أخرى بضغط لغو من الممنوعات الجديدة: دفنت المرأة تحت الحجاب،

انسحبت الخمرة إلى السرية، في وقت عادت غريزة الموت تنتعش، جاعلة من البلد جنة الشهداء. [...] وراح يولد «أفق نفسي» ترك لدينا الانطباع بخيبة الأمل على كوكب مجهول»[٥].

إن غزو الدين لعالم سبق أن انزاح عنه وتخطاه تاريخياً، قد أدى إلى نزع القداسة عن الدين نفسه. حتى الدين المحكم البنيان كالإسلام الشيعي، حين يخرج من سياقه الطبيعي، يسقط، شاء ذلك أم أبى، في فخ الحداثة ويتبنى، لحسابه، خطاباً ايديولوجياً. من ناحية أخرى بدأ قادة البلاد الحاليون ينتبهون إلى ذلك، ويعملون ما في وسعهم لتوجيه الحركة نحو الوسط، ولكي يحولوا، بذلك، دون انهيارها اللاحق. ولكن، يبدو أنه حتى لو تحول مسبّبو الحرائق إلى إطفائيين، فإن الأخطاء التي ارتكبت بحق الدين لا يمكن تصحيحها. والحقيقة أن الثورة الإيرانية، في تحريكها أعماق اللاوعي الجماعي في الأمة، أخرجت إلى السطح كل التأسليات والسلفيات الألفية (Atavismes) الكامنة افتراضياً في المخيال الجماعي؛ أما التقيؤ الثقافي المتأتي عن ذلك فهو لا يستنفد فحسب ينابيع المخيال الجماعي بل يحط، بسبب ذلك، من قيمة المقدس ومعناه. لقد كانت هذه الحركة الصاعدة من تحت إلى فوق، بمعنى ما، بمثابة عملية ضخمة أيضاً من التزمين والعلمنة والدنيوية. فقد لعب كهنة الدين، فيما هم يريدون استحضار إسلام الأصول، ربما عن غير علم منهم، دور المعلم الساحر، مستخدمين

بدعاً تتعارض مع التشيّع ذاته، مما جعلتهم يقيدون أنفسهم. وحين راحوا يستخدمون، من غير تمييز أو تدقيق، كل التراث الميثولوجي الديني الشيعي، كالاستشهاد، ورمزية الإمام الثاني عشر الرسالية، وصلوا فيه إلى آخر مداه؛ وحين وضعوا حيّز التنفيذ إسلاماً تشريعياً صرفاً ـ على حساب كل المراتب السامية من هذا الدين، بيّنوا عجز الدين عن إيجاد حلول للمشاكل المعقدة التي طرحتها عليه حداثة مجتمع معقد التركيب، مُعَلْمَن. وفي المقابل، أفضت المساهمة الثقافية التي قدمتها الطبقات الاجتماعية المتحرّرة دينياً، والمتعوّدة على الاستهلاك منذ عقود من التقدم والنمو، أفضت إلى قضم صرح عملية الأسلمة من الداخل. مذّاك بدأت تبرز ظاهرة غريبة. **أخذت الثورة الثقافية الإسلامية تصل إلى فعلها المعاكس.** لم يعد المجتمع الإيراني هو الذي يتأسلم ـ ظاهرياً تبقى المؤشرات الخارجية تدل على ذلك ـ بل إن الإسلام، متعباً من الحرب، هو الذي أخذ يميل إلى حلول ذات طبيعة ليبرالية، ويكتسب بقوة الأمر الواقع، خطاباً تكنوقراطياً، أي حديثاً. وإذا بقي الخطاب على الأغلب ايديولوجياً، في مرحلة أولى، بسبب المزايدة والتنافس مع المطالب الماركسية الإسلامية، فإنه أصبح، في مرحلة لاحقة، أكثر اعتدالاً، وأخذ يتلون شيئاً فشيئاً بألوان ليبرالية.

بالتوازي مع انزياح المصالح هذا، نشهد حدوث انقلاب في صور النماذج الأصلية داخل المخيال الاجتماعي. وإذا أمكن لعالم الدين، في مرحلة أولى،

أن يجعل نفسه ملكاً، وأن تحل شرعية الفقيه محل الحق شبه الإلهي للملك، فمع هذا الانزلاق صار نقيض الإمام، أي نموذج الملك، هو الذي ينبعث من رماده لكي يواجه النتائج الكارثية التي آلت إليها قيادة طبقة، محترمة من غير شك، ولكن عاجزة عن اخراج البلاد من الفوضى. إن هذا لم يكن مفاجئاً لمن يعرف آلية الفكر الأسطوري (الملك/ الكاهن، دوميزيل)، أي التوازن بين الطبقتين اللتين يقوم عليهما النظام التراتبي للعالم. ذلك أن كل خيار خارج هذين القطبين من المجتمع التقليدي، على نمط إيران، يتطلب، بلا شك، التوصل إلى مستوى من العلمنة يكون معه الحل الثالث (أي النظام العلماني الحديث كالجمهورية الديموقراطية) حقيقة، في المظاهر الخارجية كما في النفوس والعقول. أما الذين كانوا، عشية الثورة، لا يزالون يرون صورة الإمام تظهر على وجه القمر ككوكب مشع ذي جاذبية سحرية، فقد كانت هذه الحالة، في نظرهم، مستحيلة التحقق. ولهذا، فإن كل سلطة ديموقراطية تفترض مسبقاً ـ وهذا أمر أساسي ـ وجود سجال حول العلمنة، وقيام فصل بين الروحي والزمني، بين الأسطورة والعلم، وتراجعاً عن «المعبودات العقلية»، ومعرفة تاريخية بالسياق الثقافي الغربي، الذي تحدّرت منه الأشكال العلمانية من الحكم.

نعرف، فضلاً عن ذلك، أن العالم الإسلامي والعالم الثالث عموماً لن يتمكنا، إذا لم يعيشا هذه الانكسارات الجوهرية، بصفتها ضرورة لا غنى عنها داخل وعيهما،

من بلوغ الحداثة والقبض على ثورة نهاية القرن التكنولوجية. إن مشكلة القطيعة الابستيمولوجية تبقى، في نهاية التحليل، مرتبطة بحالة عدم القطع هذه، أو إذا شئنا، بحالة الخلط بين نسقين من الحقيقة نسميهما تبسيطاً، الأسطورة والعقل. وطالما بقي الحقلان المتعلقان بهذين المستويين من الوعي متواجهين، مختزلاً أحدهما بالآخر (بهذا الاتجاه أو بعكسه)، فإن نتيجة هذا التوحّد الجوهري ستخلق حقلاً من الاعوجاج الايديولوجي تكون فيه كل العلاقات مغلوطة. فوق ذلك، إذا كانت الايديولوجيات قد أحرزت نجاحاً باهراً في العالم الثالث، فلأنها تقوم، في عالمنا، بالوظيفة ذاتها التي كانت تقوم بها الميثولوجيات في العالم القديم. فالايديولوجيا هي «فكر مشحون بالعاطفة يفسر كل عنصر فيها الآخر»[٦]. وهي حصيلة مساومة بين نمط التفكير الأسطوري ونمط التفكير المنطقي التجريبي. إنها، بعبارة أخرى، فكر هجين تقع فيها الانفعالات ضحية إفساد العقل المشوّه، ويكون فيها هذا الأخير مشلولاً بفعل الأولى. وهكذا، فإن العصر الصناعي مهّد الظروف، بفعل الايديولوجيات التوتاليتارية الشائعة، لقيام تقارب بين الحداثة والمعتقدات التقليدية. إلاّ أن هذه اللقاءات السيئة حصلت بالضبط داخل هذه الظروف المشوّشة التي سميناها حقل الهجانة، وحقل اعوجاج الأفكار، لأن كل شيء فيها مغلوط: العلاقات الاجتماعية كما أنماط المعرفة، وكذلك الصورة المشوّهة التي كوّناها عن أنفسنا.

غير أن الحداثة التي تغلفنا والتي نستشعر ثقلها لا تزال حداثة الموجة الصناعية الثالثة مع فرقة ايديولوجياتها الجامعة (التوتاليتارية) والمجمّعة، على غرار هذه الماركسية المبتذلة مثلاً، التي نعثر عليها في كل مكان، والتي تخصب عالمنا، في صورة سحرية، بصفتها ايديولوجيا مبثوثة في الهواء. والحال أن ثورة نهاية العصر التكنولوجية هي في مرحلة التحول رأساً على عقب؛ الأمر الذي يوفّر لنا فرصاً غير متوقعة لالتقاطها. لأن هذه المرحلة الجديدة تفسح في المجال أمام ظهور أشكال من الحياة قريبة من النسيج الاجتماعي للعصر. ماقبل الصناعي، ومن تلك التي ما تزال موجودة في بلدان العالم الثالث. فلقد كنا مشوشين إزاء الحداثة، إلاّ أن هذا الانقلاب يتيح لنا، بلا شك، أن نحيط بالتجربة المؤلمة، تجربة الموجة الصناعية الثانية وأن نلتقط الغرب وهو في ذروة تطوره. كان ذلك ممكناً لو أن رؤيتنا للعالم تطورت باتجاه الانفتاح. إلاّ أن ذلك لم يحصل، لا لأننا، فحسب، لم ننفتح على هذه الفرصة الجديدة (لأن الانفجار التكنولوجي، في الثمانينات، يتطابق مع تراجعنا نحو أصولية رعوية)، بل لأننا نتشبث بالايديولوجيات القديمة الخاصة بالموجة الثانية، التي لا نزال متأخرين عنها ومذهولين بها.

لهذا فإن أي حل نسبي لهذه القطيعة التاريخية يطرح مشكلة الانتقال من الأسطورة إلى العقل برمتها. فهذا الانتقال هو، قبل كل شيء، مسألة وعي. وبمعنى ما،

طالما لم يعش البشر ضرورة الحداثة، فإن هذه الأخيرة تبقى دائماً شكلاً معادياً مفروضاً عليهم من الخارج. ذلك أن الوعي هو إعادة نظر، تجربة مؤلمة، صدمة نفسية، إنه اكتشاف الوحشة والأسى. أما الثقافات التقليدية، بكل تراثها الأسطوري وإحداثياتها النَسَبِيّة التي تنطوي عليها، تخلق روابط تفخيمية بين الكائنات، وتفتح فوقها مظلة واقية بامتياز، تحصن الإنسان وتقيه، بالتحديد، ضد كل مغامرة شاقة. إن كل أسباب الراحة والطمأنينة في التراث، تعود إلى كونه يقدم أجوبة ملموسة على القلق الميتافيزيقي للإنسان. فالإنسان المصان والمحمي ثقافياً، يعرف من أين يأتي وإلى أين يذهب، ويملك إحداثيات دقيقة في الدنيا كما في الآخرة. وكل طفو، خارج هذه الشرنقة الحامية اللذيذة بألفتها، تتطلب قفزة جسورة إلى جانب تجربة الوحشة. لقد أصابتنا الدهشة حين رأينا، خلال ندوة غير بعيدة، في اليابان، إلى أية درجة من الحاجة يصل شعب على مستوى من التكنولوجيا المتقدمة كاليابان؛ الحاجة إلى أن يضع، في المقدمة، هويته التي تمنحه من الأمان والطمأنينة مثلما يمنحه ذلك العلم الحديث، الذي يشهد على صحة تجربته الروحية، وإلى أية درجة كان يصعب عليه اتخاذ الموقف الشيزوفريني الذي يقفه الإنسان الحديث في حياته، شاء أم أبى، داخل طبقتين، مأخوذاً بتقاطع خطابين متباعدين (علوم وأسطورة) لا يمكن أبداً أن يتطابقا أو يتوافقا في نقطة محددة.

إن المزج بين الثقافات والخلط بين مستويات الوعي المقابلة، في معظم بلدان العالم الثالث، يبقى أمراً غير منطقي وغير ملائم. فهو يحصل، داخل البلد الواحد، بين النخبة والجماهير، وهو ما يحصل على الصعيد الكوني، بين الشمال والجنوب. نخبة متغربة من الموظفين والجامعيين والتكنوقراط والصناعيين إزاء كتلة غير مندمجة تعيش خارج التاريخ. والدمج بينهما صعب، ويزداد صعوبة كلما كانت مقاومات السكان التراثية التأسلية أكثر صلابة. فالجماهير تشعر بالاستلاب بالنسبة للسلطة التي تمثل، في نظرها، مستعمري الداخل؛ أما السلطة، حتى حين تكون بملء إرادتها الحرة ونواياها الطيبة، فلا تنجح في إقناع الجماهير بضرورة حصول التغييرات. وكل الحلول الساقطة من فوق إلى تحت تفشل تقريباً. من هنا مصدر الصراعات الدائمة التي تعبر عن نفسها بانقلابات مفاجئة في الأنظمة، وبانقلابات عسكرية متتالية لا تصل إلى حل أية مشكلة، لأن أساس القضية يبقى هو هو: التباعد أو الهوّة السحيقة بين الحضارات، والجرح النازف في الفوضى الكونية العاصفة بهذا العالم.

لقد أثارت الثورة الإيرانية بعض البلبلة، تجسد ذلك، بداية، في ارتباك سياسي هائل: هجرة العقول، هجرة كثيفة للكادرات، خراب اقتصادي وحرب كارثية. ومع ذلك، ولأنها كانت حركة من **تحت إلى فوق**، فقد وضعت الثورة الجماهير أمام مصيرها ومسؤوليتها. كما

أن الشعور بالجرمية، الذي أحسّت به أغلبية الناس حيال التعاسة الوجودية التي يحيونها، والهوان الذي يتعرضون له، طرح، في آن واحد، مشكلة شرعية السلطة ومشكلة المسؤولية. ويعرف الكثيرون أن هذا التغيير الذي أرادوه، وهذه الثورة الثقافية التي ربما تحمّسوا لها، لم يكونا على مستوى حل المشكلات المعقدة التي يطرحها التنظيم المعقد للمجتمع الحديث. عند ذلك أخذت آليات الدفاع تنتظم. وبرزت في إيران ظاهرة غريبة: خوض الشعب معركة، لا هوادة فيها، من أجل ردم هذه الهوة المؤلمة التي يتحسّس شظاياها في لحمه الحي. فغدا قسم كبير من السكان عصاميين، يتعلمون على أنفسهم: كل واحد يريد أن يتثقف ويتربّى. وغدا الرفض هو الثقافة، لأن المعرفة، في غياب وسائل الدفاع، تغدو السبيل إلى الانتصار. فشهدت إصدارات الكتب مبيعات هائلة، وبلغ عدد النسخ المطبوعة حدوداً لم يسبق لها مثيل: من كلاسيكيات الأدب الفارسي إلى قصص الرحلات، مروراً بالترجمات المثيرة لكل أنواع المؤلفات الفلسفية والسياسية الغربية. الكل يرغب في البقاء على صلة بأحداث العالم، والكل يناضل، على طريقته، ضد الظلامية المسيطرة، والكل يريد أن يعرف أسباب الانزلاق. وأخذت تبرز، بالتناسب مع المرارة المعاشة والهوان المتحمَّل، روح نقدية ونظرة جلية أعادت تقويم النظام الماضي والنظام الراهن على السواء. فضلاً عن الروح الارتيابية الفولتيرية التي حرّكت الأكثر جرأة من

الناس، أخذ الأشد إيماناً منهم يشكّون بالمعتقدات الدينية، التي غدت مربكة ومرهقة جداً. ثم تلت عصر الشعارات المعادية لكل شيء، مرحلة تميّزت باعتدال المراقب. وكان الانزعاج الناجم عن إفلاس الثورة الثقافية سبباً في تغييب أي ميل للخطابات المتعلقة بالهوية، وفي إعادة الاعتبار للجهود الواسعة من أجل تحديث الماضي. وربما تم التوصل إلى أن الحقيقة ليست الحلم وأن الأماني الصادقة لا تساوي شيئاً إذا لم تقترن بعقل منظّم.

لا أعرف ما إذا كانت هذه التغيرات الهامة ستنتهي إلى سد الثغرة الأساسية بين الحضارات، غير أنني أعرف، في المقابل، أنه لن يتغير شيء طالما بقيت مستويات الوعي داخل المجتمع مختلة تاريخياً. لأنه ينبغي، من أجل الإمساك بروح العصر، التحرّر أولاً من رقابة كل هذا الغطاء من المعتقدات الخاطئة الآتية إلينا من العصور البالية؛ وفي سبيل ذلك، ينبغي أن يعاش داخلياً فشل اليوطوبيات الخداعة. «شطر الذرة وتجزئتها، يقول اينشتاين، أسهل من اقتلاع حكم مسبق من عقل الإنسان».

التجربة الإيرانية ماثلة أمامنا لكي تعلمنا، في الوقت ذاته، حجم بؤس الانزلاق، وربما، من يدري؟ الأمل بحل ما.

الفصل السادس
الإسلام والعلمنة

التعارض بين الإسلام والعلمنة يعبر عن قلق عميق يهزّ المجتمعات الإسلامية وحتى أوروبا. وهو ناجم عن أشكال حادة من سوء الفهم تغذي مخيال المسلمين أنفسهم، وكذلك مخيال الفرنسيين الذين يرون صورة سلبية جداً عن الإسلام. ويؤكد ذلك استطلاع للرأي حديث أجرته مؤسسة ايفوب (Ifop) ونشرته جريدة «لوموند».

الكلام على الإسلام، من غير استعداد، ودون وضعه في اطاره التاريخي الخاص إنما هو، بلا شك، من قبيل الهوى والتخيّل. فالإسلام لا يمكن اختزاله بالحجاب الإسلامي، ولا يمكن أن يتطابق مع التعصب. إنه رؤية دينية للعالم، لها معتقدها وطقوسها وقواعدها الأخلاقية وشبكة علاقاتها الاجتماعية. ويبقى الإسلام، على صعيد المعتقد، ديناً توحيدياً متمحوراً حول وحدة الخالق والوحي. وبهذا المعنى، فإن له أصلاً نبوياً يتطابق مع أصل الديانات الإبراهيمية. كما يتمتع أيضاً بفلسفة غنية ذات تعبيرات رمزية. هذا ما تدلّ عليه الكتب المدهشة

التي تركها كبار مفكريه، والتي تعتبر لحظات هامة في تاريخ العقل البشري.

أحد أسباب سوء الفهم يعود إلى اختزال الإسلام بالشريعة صافية وصارمة. صحيح أن تقديس الشريعة يمنع المسلمين أن يميّزوا الإسلام الروحي عن الإسلام التشريعي. وإذا كان الإسلام، كجوهر روحي، خالداً، فهو، كعادات وتقاليد وإدراك، خاضع للتاريخانية. أما أن تُرفع راية الإسلام باسم القانون الديني الذي يفرض فرضاً، فهذا يعني النزول به إلى مستوى القولبة الصارمة المتحجرة. وأقدّر أن من الممكن أن يبقى المرء مسلماً دون أن يعلن هويته الدينية، وربما كان رأيي هذا طريقة حديثة في النظر إلى الدين نظرة جديدة. فهناك دائماً، بين المرأة التقليدية المحجّبة التي تعيش عيشة بيئوية وبين تقلّد الوشاح تفاخراً في مجتمع علماني، اختلاف في الإدراك. فمن جهة أظفار قطة خفية، ومن جهة ثانية مخارج الأظفار. وإذا كانت الأولى تفعل ذلك، في صورة طبيعية، من دون خلفية، فالثانية تبقى، حتى لو تصرفت عفوياً، في وضع الانحراف عن محيطها. بعبارة أخرى، يكتسي زيها طابع التحدي، وفي آخر التحليل، يكتسب معنى سياسياً يرتبط بالعادات الدنيوية السائدة في مجتمع تقليدي برباط واه.

سبب آخر لسوء الفهم يكمن في أن الإسلام لا يمكن أبداً أن ينادي بنمط حياة ذي طبيعة كلية. وذلك يعود لسبب بسيط جداً: إن الإسلام، وهو يدخل منافساً

للحداثة وخصماً لها، يريد أن يستبدل بنى الحداثة ببناه الخاصة، التي لا تتلاءم غالباً مع المحيط الاجتماعي، لا على الصعيد التشريعي ولا على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي؛ وفيما هو يشكو من قصور في عملية المنافسة، يجد نفسه واقعاً في فخ خديعة العقل. وهو يتأرجح، إذا صح التعبير، داخل مجازفات غريبة عن أسباب وجوده، فيها تحترق أجنحته؛ وفيما هو يرغب في أن يتجاوز التاريخ، يتحوّل، في نهاية التحليل، إلى الدرجة الدنيا من نتاج ايديولوجي للتاريخ. هذا ما أسميه **أدلجة التراث**. وفيما هو يريد أن يقيس نفسه بالأفكار الشائعة عن الحداثة، يجعل نفسه منافساً لها ويدخل في منطقها، فيغير نبرته الخاصة، ويحدث مفاجأة داخل صراع الايديولوجيات ويتأدلج، هو نفسه، بقوة. بعبارة أخرى، إن المعايير التي يدعي معارضتها هي التي، ساخرة، تبرر ضرورته وليس العكس. فالامبريالية، على سبيل المثال، تتحوّل، في اللغة الإسلامية، إلى «استكبار عالمي» يبرر، في النهاية، قيام ثورة المحرومين (المستضعفين)، ومن غير المفيد القول إن لفظة **المحرومين** المستعملة في هذا السياق لها مدلولات لا تمتّ بصلة إلى المخيال الإسلامي. وهكذا يتحوّل الإسلام من الخضوع للإرادة الإلهية إلى أداة منحرفة في خدمة إرادة القوة.

إنني لا أرى أية «روحانية» في انتماء المرأة المازوشي إلى السلطة الأبوية، ولا في السلوك الذهاني لدى

التكنوقراطيين من علماء الدين الذين، باسم الأفكار المهجورة، يوجهون توجيهاً رديئاً الثروة الإيمانية الموجودة في الذاكرة الجماعية، يستخدمونها في مغامرات مدمرة.

سبب آخر لسوء الفهم يعود إلى أننا نعيش في عالم منفتح تصبح فيه التعددية، أكثر فأكثر، شرطاً لازماً للتعايش بين البشر. ويبين تشظي الأيديولوجيات الماركسية في أوروبا الوسطى، على الأقل، أن هذه الأنظمة لم تعد مقبولة سيكولوجياً، كما أنها لم تعد مفيدة اقتصادياً. إن الأنوية والانغلاق ووسواس الهوية هي أسلحة فتاكة، أو إن شئتم، أفكار مترفة، لا يمكن للمجتمعات المنفتحة أن تسمح بها. والطاقة الكبرى التي تبذل لتجنيد البشر وتعبئتهم، ولحشو رؤوس الشبيبة، وتأطير العقول، مكلفة جداً ورعناء، لأن الرغبة في أن يكون المرء مستنيراً ملهماً ومفصولاً عن الحقيقة، تتطلب مقداراً أقل من الكلفة وإحجاماً عن المجازفة.

نستنتج من ذلك أن المنطق القائم على نفي وجود نظرة كلية، دينية كانت أو دنيوية، لا يمكن أن يتكيف مع عالم منفتح، تعددي، نبحر جميعاً في مركبه الواحد. وهنا نصل إلى مفارقة غريبة: من أجل إنقاذ الروحانية ينبغي استخصاص (جعل الشيء شأناً خاصاً) الدين، وتزمين المجتمع، وإخلاء الحيّز العام من سلطان الصور ـ المعتقدات التي لا وطن لها، والتي، لهذا السبب، لا يمكن إلاّ أن تكون مؤذية للإنسان، في هذا الإطار المكسور الذي تفرضه علينا بيئة الكون المنفتحة. ذلك أن

هذه «الصيغ»، معزولةً عن اطارها الطبيعي، تصبح النقيض لذاتها، وتغدو إسقاطات روحية متقهقرة نحو الملكية الجماعية، تماماً مثلما غدا الحجاب التقليدي وسيلة تشويش على النظام العلماني.

بين الإنسان المسلم، وحتى المسيحي، وبين محيطه هناك مفارقة ينبغي التنبّه لها؛ فعلى الصعيد الفردي يمكن للإنسان أن يبقى منفتحاً على البعد الأسطوري الخيالي للروح، ولا شيء يمنعه عن ذلك، أما على الصعيد الجماعي، فعليه أن يحيا على مستوى التاريخانية والتحوّلات التي تولدها هذه الأخيرة. ويغدو **الانفتاح**، بهذا الشكل، طريقة وجود في العالم، نظام الكون الشيزوفريني الجديد الذي ينبغي التكيّف معه، والذي ينبغي تدجينه وتطويعه، والعناية به عملياً، باعتباره تمزقاً أصاب أعماق الكائن. إن النظرة الجديدة تنطوي على نسقين من العظمة يمكن تراكبهما ولكن لا يمكن استبدال أحدهما بالآخر؛ والانتقال من أحدهما إلى الآخر يتطلب، مهما قلنا، قطيعة وليس تطوراً، وذلك لأننا غالباً ما ننكر تناقضهما الذي ننتهي به إلى اختزالات من كل نوع، اختزالات تولد حقلاً من الاعوجاج، تكون فيه كل القيم فاسدة من أصلها، وتولّد فيه الأشكال المتغيرة المنبثقة منه حقلاً من الهجانة، وبالتالي وعياً مغلوطاً.

كل عودة إلى الماضي وهم، لأن الحداثة، أي البيئة العقلية اللازمة، تحدّد الشروط، بصورة إجمالية، لخلفية

وجودنا الأولي، والمناخ المحيط الذي نعيش فيه، والحيّز الذي يظلّلنا وفيه ننمو، والبنى الابستيمولوجية التي تمنح الأشكال لقوالبنا المعرفية. كل مسلم، مقيم في فرنسا أو حتى في بلده الأصلي، يدخل في شبكة هذه العلاقات الوثيقة التي تعتبر هنا شرطاً أولياً لكل نمو وتطور. أما الرغبة في التفلت منها، أو الالتفاف عليها باللجوء إلى مظاهر خارجية لتوكيد الذات، فنكوص هو من الخطورة بحيث يصبح اندماج المرء بهويته ـ إذا كانت له هوية ـ مستحيلاً، وبالتالي يدفع باتجاه التهميش في اللامكان. ذلك أن الأطراف والغيتو ليست فحسب أمكنة ذات بعد اجتماعي وآخر جغرافي، بل هي أيضاً ذات بعد عقلي. وإذا لم يتمكن المسلمون أن يفتحوا فيها ثغرات واسعة يطلون منها على العالم، فسيبقون على الهامش ويتراجعون نحو حواشي التاريخ، التي يسعون يائسين إلى الخروج منها. لهذا ينبغي أن يتراكب فوق حيز الإيمان حيز علماني من القانون. وبتحقيق التعايش بينهما، وهو صعب بلا شك، وبوضع كل شيء في نصابه وسياقه، ربما يمكن التوصّل إلى العيش بسلام مع هذا الانفتاح، مفتتحين، بذلك «حواراً» مع أنماط وجود لا ترقى إلى زمن تاريخي واحد، ولا إلى منظومة من الأفكار واحدة.

الفصل السابع
الإسلام والحداثة

ردّاً على القضية التي يثيرها موضوع ندوتنا: «الإسلام والحداثة»، من المفيد أن نتناول، بادىء ذي بدء، ما نعنيه بالحداثة ذاتها. إنها مفهوم معقد لا يمكن الإحاطة به في تعريف موجز. فهي تستحضر فكرة قيام عصر جديد، عهد من التقدم غير المحدد، ومن التحرر المتنامي للإنسان إزاء مكتسبات التراث؛ وللحداثة مدافعون عنها متحمّسون، كما أن هناك من ينتقدها بشدّة. إن جزءاً كبيراً من الفلسفة الألمانية المعاصرة، على سبيل المثال، انكب، بصورة خاصة، على مهمة إعادة بناء أسس هذه الظاهرة المهمة. هذا ما فعله النقد الهيدغري للحداثة بوجوهها الأربعة: العقلانية، الذاتية، السيطرة الكونية، التوتاليتارية؛ أو ما قام به ستراوس في تحليله موجات الحداثة الثلاث (رفض الغائية، توسط التاريخ بين الواقع والمثال الأعلى، التاريخانية)[١]؛ وكذلك التحليل الأكثر جذرية الذي وضعته مدرسة فرانكفورت، وتوصلت فيه إلى تهديم عقل الحداثة ذاته، رافضة اللاعقلانية التي تدير

العالم المزعوم عقلانياً. باختصار، الحداثة تثير الشكوك مثلما هي تسحر مخيلات ذوي الميول الاستشراقية. يبقى أنه انطلاقاً من القرنين الخامس عشر والسادس عشر، أخذت تبرز ظاهرة فريدة في عهد الثقافات الغربية لا نظير لها في الحضارات الكونية الأخرى: ولادة نظرة جديدة للعالم. نظرة مُحبَطة، بالتأكيد، ولكنها مُحبِطة، فيها احتلت ذاتية الإنسان، أي استقلاله عن قوى الطبيعة وعن عبء التراث، وعن العادات الموروثة على مجرى العصور الطويلة، مرتبة جديدة، جاعلة من عقل الإنسان أساس كل وجود وكل معرفة.

ليس مهماً أن تكون هذه الظاهرة قد ارتبطت بظهور برجوازية المدن، وبأفول النظرة الثيوقراطية والنظرة التي تقول إن الإنسان مركز الكون، المعروفتين في العصر الوسيط، أو بظهور علوم الطبيعة. كل هذه العوامل كانت متلازمة: انهيار التسلسل الانطولوجي وتابعه الاجتماعي: الاقطاعية؛ ظهور المدن وعلوم الطبيعة؛ هذه هي النتائج الثلاث الفلسفية والاجتماعية والثقافية لقيام هذه النظرة الجديدة للعالم.

اكتسب الإنسان الغربي هذه النظرة إثر الصدمات النفسية المقلقة. الأولى كانت، حسب فرويد، «الصدمة الكوزمولوجية»، أي تدمير «الوهم النرجسي» عند الإنسان. وهكذا تعلّم الإنسان أن الشمس لا تدور حول الأرض وأن الأرض لم تعد مركز الكون، بل هي نقطة غبار في هذا الكون اللانهائي. ولم يعد للإنسان مكان

ثابت في الكون لأن الكون في صيرورة متواصلة، سيرورة تاريخية روحية في البداية (هيغل) وبيولوجية - طبيعية (داروين، سبنسر) واجتماعية - اقتصادية (ماركس). وبدل أن ينفتح أفق الإنسان نحو المجرات العليا، حيث تهبط الرسالات الإلهية، أخذ ينخفض حالياً نحو مستوى خطي من السيرورة التاريخية. وإذا اكتفت الثورة الكوبرنيكية بطرد الإنسان من محيطه، فالثورة الثانية، البيولوجية، انتزعته هذه المرة من حضن أجداده وأنبيائه. وفهم الإنسان، بمرارة كبيرة، أن نسبه السلالي لا يعود أبداً إلى أنبياء زمن النبوة، وأنه تحدّر من سلالة القرود الأقرب إلى الإنسان. وفهم أخيراً، مع الصدمة السيكولوجية، كما يستنتج فرويد، أن عقله ليس سوى جزيرة معزولة مستقرة على سطح محيط من القوى اللاواعية.

غير أن الحداثة في طريقها، مع نهاية القرن العشرين، لإحداث صدمة أكثر انقلابية من سابقاتها: الصدمة المعلوماتية. ويتحدث الكتاب الأميركيون عن الموجة الثالثة، ليضعوها على الضد من الموجة الثانية الصناعية المتمثلة بالتمركز السكاني في المدن، وبالثقافة الجماهيرية، وبالإيديولوجيات الكبرى المهيمنة. الأركان العلمية لهذه الموجة الثالثة هي، (ولن نذكر إلاّ بعض الأمثلة) اكتشاف الفضاء، المعلوماتية، التكنولوجيا الحيوية، علم المحيطات. أما تأثيرها فهو يقضي بانهيار كل ترسيمات العصر الصناعي الكلاسيكية. الواحدة تلو الأخرى. وهكذا،

مثلاً، تحل محل الثقافة الجماهيرية المعمَّمة، ثقافة نزع التعميم الجماهيري عن الثقافة، ومحل وسائل الإعلام الكبرى وسائل إعلام صغرى لأقليات تزداد تفرّداً، ومحل ضخامة الدولة القوية ميل معادٍ لوجود الدولة وللمركزية، ومحل التمركز السكاني في المدن الكبرى الجاذبة أنماط من العيش الجماعي (قرى الكترونية، الخ)؛ لا شك في أن هذه الميول لا تظهر حالياً إلاّ في البلدان الأكثر تقدماً على الصعيد التكنولوجي؛ إلاّ أنه لا بد من حصول هذا الغزو من جانبها. هذه الموجة الثالثة تبشر، في حدود معينة، بأشكال حياة قريبة من النسيج الريفي المعروف في عصر ما قبل الرأسمالية. إلاّ أننا نسارع ونضيف أن بين نمط حياتنا الجماعي، إلى هذا الحد أو ذاك، والأشكال الجديدة التي تبشّر بها الموجة الثالثة، يتوسط ثقل «الصدمة المعلوماتية»، فضلاً، أيضاً، عن الصدمات الثلاث السابقة التي تلقيناها، دون أن نستوعبها حقاً، أي دون أن نحياها من الداخل. فوق ذلك، لم تعد الايديولوجيات القديمة كالماركسية والرأسمالية الكلاسيكية، التي تفضل ثقافة معممة على الجماهير، لم تعد تلائم أبداً هذه الحالة الجديدة. «كل الخطابات، يقول سورمان (Sorman)، التي كانت تضع الشعب والبروليتاريا والعمّال فوق الفرد، تبدو بالية جداً. وفي المقابل يبدو الفكر المحرر، المتمركز حول المبادرات الفردية، والذي يتعامل مع المجتمع بصفته حصيلة هذه المبادرات، يلتقي مع هذه الراهنية الجديدة»[٢].

إن ذاتية الفرد وأوليته غير المنقوصة، وتنوع الأذواق والاختيارات، تتأكد كلها، أكثر فأكثر، في عالم متنوّع، من خلال وسائل الإعلام وأنماط الانتاج، وتوزيع أوقات العمل، ولا مركزية السلطة. ويصبح العلميون أكثر مرونة في سلوكهم الفكري: فالعلم، وهو يبسط قلب المادة والبنية الجزيئية للأشياء، يتحاشى الدخول في مغامرة التعميمات الدوغمائية. يجري الكلام على مبدأ الشك، واحترام المركّب، وغير المحقق أي المشكوك فيه، على السببية الإحصائية. كل هذه التغيرات النوعية تتم تحديداً في البلدان ذات التكنولوجية العالية المستوى. إننا، بمعنى ما، أمام عالم متغاير متنافر تتشابك فيه وتتداخل العقليات المختلفة: الماقبل صناعية، الصناعية، وتلك المتحدرة من الموجة الثالثة؛ ولا يخلو الأمر غالباً من العنف: «الفكرة المهمة، يقول توفلر، هي أن موجات عديدة من التغيير يمكن أن تهز، على التوالي، المجتمع ذاته، وتصطدم ببعضها في سلسلة من المواجهات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مما يولّد زوابع صراعية في قلب هذا المجتمع»[٣].

إذا كان الصدام أمراً يمكن تصوره في البلدان المابعد صناعية، المنتشرة في كل المعمورة، فهو لا يخلق موجات من الصدمات بين الحضارات التقليدية في العالم الثالث وبين الحداثة فحسب، بل بين تلك الحضارات وبين مختلف موجات هذه الحضارة. وهكذا فنحن نعيش في ظل ثقافات شتى، وفي عوامل شتى في آن واحد «لا

ككائنات مائية في بحار متمايزة ومتباعدة»[٤]، بل في عوامل تؤثر فينا تأثيراً متزامناً.

على الإنسان المسلم أن يواجه الوطأة الساحقة للشريعة، التي تنظّم وتقنّن سلوكه تبعاً لترسيمات تخلّقية، كما عليه أن يواجه عملية التصنيع التي من شأنها، بالتحديد، تشويه النسيج الذي تقترحه هذه الشريعة ذاتها؛ كما عليه كذلك أن يواجه التحوّلات التكنولوجية الأخيرة، التي لم تتخطَّ، فحسب، المرحلة الصناعية، بل هي تستعيد، بواسطة سبل أخرى، البنى المفكَّكة من النسيج الاجتماعي الذي لا تزال هذه البنى تمتلك عناصره الأساسية.

عند ذلك يطرح السؤال الجوهري التالي: هل يمكن اختصار التاريخ؟ هل يمكن تفادي مرحلة التمركز الصناعي، والوصول مباشرة إلى عالم الموجة الثالثة؟ من المفيد، للإجابة على هذا السؤال، معرفة الموقع الذي نحن فيه، نحن المسلمين، من هذه المرحلة من القطيعة التاريخية الكبرى. ولكي نعرف أين نحن، ينبغي أن نعرف من نحن. عندما نعود، بلا انقطاع، إلى مرجعية الإسلام، ماذا نعني بالصواب؟ إسلام الفقهاء أم إسلام الحكماء أم إسلام العرافين؟ لا شك أن مختلف وجوه الإسلام هذه تنهل من الينبوع ذاته: الوحي القرآني؛ إلاّ أن سبيلهم للمقاربة، والمعايير التي تقاس فيها وتبنى هذه الوجوه لا تنطبق بالوتيرة ذاتها على المسلم. فهناك طرق شتى لأن يكون المسلم مسلماً، كما هناك طرق شتى

ليكون الإنسان إنساناً: ذلك أن أنماط الوجود مشروطة بأنماط المعرفة. الإنسان المسلم يشتمل على قانون الشريعة، وعلى الاجتهادات والذمامة، كما على التحليق الميتافيزيقي الذي يصفه الملاً صدرا مثلاً، وعلى المفارقات السامية التي يستلهمها عالم روحاني من أمثال رزبهان شيرازي. ويمكن، على سبيل المثال، أن نميز، في طوبوغرافيا العالم الإيراني - الإسلامي الروحية[٥]، أربع حركات صاعدة تمتد من مرحلة النبوة، حتى مرحلة الولاية (الخلافة)، من أسئلة فلسفة الماهية حتى أسئلة فلسفة الوجود الذي هو بمثابة حضور وشهادة؛ من بيان العقيدة إلى الحكاية الرؤيوية، ومن الحب البشري إلى الحب الإلهي. هذه الحركات الأربع تشكل، مجتمعة، منظومة أفكار تحاول تمفصلاتها، في كل مرة، تجاوز الظاهر واختراق المعنى الخفي للأشياء. لا شك أن مثل هذه النظرة إلى العالم تبقى، إذا صح القول، خارج الحركة الرافضة للحداثة، التي يهبط فيها مفهوم الأخرويات (علم الآخرة) إلى مستوى مفهوم خطي للزمن. وهكذا فهذه الأنماط الأربعة من الوجود عند الإنسان المسلم: النبوي، الانطولوجي، التأريخي، والصوفي (في العالم الايراني)، لا تقف عند حدود التاريخ والظواهر، بل تخترق التاريخ لتبلغ قداسة تاريخ النفس.

بيد أن مشكلة الإسلام في مواجهة الحداثة هي أن الإسلام، راغباً في توكيد ذاته، مهما كلف الأمر، كحل

بديل لمواجهة تحدي الحداثة، يرتد على ذاته، مقهقراً، بالتحديد، هذا البعد الاستعلائي الذي كان في أساس الوحي النبوي. وبالتالي فإن إسلام الفقهاء هو وحده المسموع الصوت، وذلك على حساب كل هذه الثقافة العميقة التي شكّلت مجد الروحانية الإسلامية. إن الفقيه، أستاذ الشريعة، هو الذي، في نفيه الحكيم والعرّاف، يدخل من الباب الواسع حلبة الايديولوجيات الحديثة مطالباً، تحديداً، بإسلام الشريعة، أي الإسلام المتعطّش لمنافسة الايديولوجيات المسيطرة داخل حداثة في طريقها لتصبح مهجورة مهملة. أما ابن سينا والسهروردي وابن عربي، فلن يكون لهم مكان في إسلام منزوف عديم الروحانية.

ماذا تعني، مثلاً، هذه العبارة التي سال، من أجلها، كثير من الحبر: الثورة الإسلامية؟ إن هاتين المفردتين، إسلام وثورة، تتحركان داخل منظومات فكرية أخرى، وتحيلان إلى قيم أخرى. وإذا كانت الكلمة الأولى، كلمة الثورة هي مغامرة الروح في الزمن التاريخي، فالثانية تبقى خارج حركة التاريخ الدنيوي، وترفع الستار عن الحقائق الموجودة، إذا صح القول، في ماوراء التاريخ (ميتاتاريخ). أما الاختلاف الذي يضاد بينهما، فليس تباعداً في الرأي، بل اختلاف جوهري كذاك الذي يضاد منظومة من الأفكار بمنظومة أخرى. وعندما يبدأ عصر التصادم بين المنظومات ينزل الملاك جبريل في التاريخ ويغدو، بفعل ذلك، أكثر اهتماماً بصراع

الطبقات منه بالرغبة في القيام بدوره كناقل للوحي الإلهي.

كل هذه الخلائط تخلق **حقل هجانة** للأفكار تكون فيها كل أشكال التجميع (الكولاج) وكل التحوّلات، حتى أكثرها انحرافاً، أمراً ممكناً. إننا، إذا أردنا العودة إلى الماضي، لا نعود البتة إلى حالة **ماقبل الحداثة**[٦]، بل إلى حالة، هي دائماً، **مابعد الحداثة**، ذلك لأن الحداثة تشكل، شئنا ذلك أم أبينا، خلفية وجودنا الأولى، والمحيط الذي نحيا فيه، والفضاء الذي يغلفنا وفيه نتطور وننمو، والبنى الابستيمولوجية اللازمة التي تشرط معرفتنا، والتي تغير بيئية علاقاتنا الاجتماعية. باختصار، لا شيء، ولا شيء أبداً، يخرج من شبكة العلاقات الكثيفة هذه، الموجودة هنا، أمامنا، كشرط لازم لكل تقويم ولكل تفكير. ولا يمكن لنا أن نتملص منها، حتى لو أقمنا خلف سور الصين العظيم. ولكن، بمقدار ما تبقى هذه الحداثة غير محققة كما ينبغي لها أن تتحقق، وعاجزة عن بناء وعي يناسبها، ومكبوتة ومرفوضة، كنمط حياة يمكن استبداله بخيارات أخرى وحلول، على النموذج الإسلامي أو غيره، فإنها ستخلق **حقلاً واسعاً من الاعوجاجات**[٧]، كل شيء فيه يكون مغلوطاً: العلاقات الاجتماعية، أنماط المعرفة، وحتى الصورة المشوهة، التي نمتلكها نحن، مما يسمّى الهوية الثقافية. ويزداد تأثير مابعد الحداثة عنفاً طالما بقي مستوعباً في صورة رديئة. إذّاك، يعمل حقل

الاعوجاجات هذا على مستويات عدة من الملاءمة، فيتجسّد، على مستوى مصيرنا التاريخي، بالوهم المزدوج، وعلى مستوى المعرفة بالتغريب اللاواعي، وعلى مستوى النمذجة الانثروبولوجية يهيّيء لظهور عرق جديد من المغيِّرين، أي ايديولوجيين ومنظِّرين من العالم الثالث.

لحظة نضع أنفسنا في وسط مابعد الحداثة، يشرط هذا الوسط مسبقاً كل تصورنا للحقيقة، وذلك بغير علمنا. هذه العملية هي تغريب مقدَّم هنا، في صورة دائمة، ومسبقة، كشرط لازم لمعرفة العالم. وحين ترتفع هذه العملية من تحديد الشروط إلى مستوى الوعي الواضح، تصبح معرفة نقدية، ولكن، مكبوتة تحت ركام من بقايا تأسلية، تعود فتظهر بمثابتها تغريباً لاواعياً. وكلما مضينا أكثر في مقاومتها، مضينا أكثر في الوقوع ضحيتها، وكلما نظرنا إليها مواجهة بانفتاح وتفهم، قلّ تأثرنا بها وازدادت قدرتنا على السيطرة عليها. ذلك أن الحداثة، بسبب قدرتها على قلب فضائنا الطبيعي، بلا رحمة ولا شفقة، تصنع قوالب عالمنا الادراكي، وترسم بنى معاييرنا التقويمية، وتصبح بمثابة النظارات التي بواسطتها نرى العالم وندركه. ولا يمكن لنا أن نعود إلى نقطة الصفر من التاريخ، لكي نتمكن من هناك، أن نرى من جديد إسلامنا، كما كان يُرى قبل مجيء الحداثة. وهكذا تغدو هذه المقولات اللاواعية أشكالاً قبلية لمعرفتنا: نتحدث جميعاً عن روح العصر، عن صراع

الطبقات، عن الاستعمار، عن البنية التحتية، عن الايديولوجيا أو عن مقولات مماثلة. باختصار، إننا نتملك، شئنا ذلك أم أبينا، الأدوات التي توفرها لنا العلوم الإنسانية الحديثة. وحين نسكب المحتوى الانفعالي من هذه الصور ـ المعتقدات في المقولات الأولية لهذا التغريب اللاواعي، ملوّحين بعلم الهوية الثقافية بنسخته الإسلامية الأصولية أم بغيرها، نصل إلى تحوّلات براقة من مثل: الإسلام = الديموقراطية، الوضوء الطقوسي = العناية الصحية، المستضعفين (المحرومين) = بروليتاريا العالم.

هذه البنى اللاواعية لا تُزَيِّف فحسب منظور رؤيتنا للحداثة، بل تشوّه أيضاً نظرتنا، التي نملكها، لتراثنا الخاص. ذلك لأننا نعيد اليوم تناول القيم التي يختزنها موروثنا الثقافي، من خلال المنظور التشويهي لهذا التغريب اللاواعي. بعبارة أخرى، إننا نرى صورتنا نحن، معكوسة على **مرايا مكسورة**. وما نسميه الهوية الثقافية ليس، للأسف، سوى وهم، أو إن شئتم، صورة مغلوطة للذات.

لهذا السبب، ليس معظم مفكري العالم الإسلامي ـ أترك جانباً **العلماء والحكماء** ـ لا حكماء ولا مثقفين بالمعنى الصحيح للكلمة، بل هم «أدلوجيون»، أي أنهم أكثر انشغالاً بالفعل وبالحلول العاجلة منهم بموقف نقدي من الحقيقة. ويبقى محرك الرفض، للأسف، هو الحقد. لأنه، إذا كان التجرد في النظرة التأملية هو ما يميز الحكيم

أو العارف، وإذا كان المعنى الحاد للنقد يجعل من المثقف «الضمير البائس» للمجتمع، فإن الأدلوجي، من جانبه، يمتلك الحلول الجاهزة لكل مشاكل العالم؛ من هنا سذاجته النضالية التي تلامس غالباً الاكتفاء الذاتي. والأدلوجي يعزو سبب اخفاقاته للآخرين، ويلزمه أكباش محرقة، وبين يديه، لحسن الحظ، رواق إبليسي من كبار الشياطين وصغارهم: الامبريالية، الاستعمار، الصهيونية وغيرها من الأمور المخيفة التي ينبغي التحريض عليها. أما موقفه من التاريخ فقائم على الثنائية: الخصم شيطان والذات مثال أعلى. هذا الخصم غير المرئي يشارك في كل المؤامرات، ويتحوّل تارة إلى امبريالي وأخرى إلى صهيوني، أحياناً إلى غير ذلك، ولا يكلف الأدلوجي نفسه مهمة التمحيص في الدوافع الخفية لهذا الحقد الذي يتغذى من مخيالنا الاجتماعي، من محرّماتنا ومن مقاوماتنا التأسلية. ذلك أن قفزة العقل خطرة، والحداثة لم تتحقق إلا بالمجازفات الكبرى وبكثير من الجرأة.

إذا بقينا، إذن، أسرى عصر الايديولوجيات الذي ما يزال، حتى اللحظة الراهنة، يرسم أنماط سلوكنا الفكري، فماذا سيكون موقفنا من التحوّلات التكنولوجية الانقلابية في نهاية هذا القرن العشرين؟ ذلك أن الحداثة التي تحيط بنا، التي نتلقى مفاعيلها، هي ذاتها حداثة الموجة الصناعية الثانية مع زمرة الايديولوجيات المعمّمة والمعمّمة التابعة لها، على غرار هذه الماركسية المبتذلة الموجودة في كل مكان، والمنتشرة في عالمنا

كايديولوجيا مبثوثة في الهواء. والحال أن الصدمة المعلوماتية، كما سبق وقلنا، في طريقها لأن تنقلب رأساً على عقب، الأمر الذي يوفّر لنا فرصاً غير متوقعة؛ إن الغاء التعميم الجماهيري، الذي يميزها، يجعل العالم الصناعي الأحادي البنية يتفجّر؛ ونحن اليوم أمام مجتمع يتشظّى، بحيث يخلق التنويع قطاعات متنافرة، إن على الصعيد الاجتماعي أم على صعيد وسائل الإعلام، أم على الصعيد السياسي المتمثل بحالة عداء للدولة تقترب شيئاً فشيئاً من أحد أشكال الليبرالية الجديدة. إن القيم الليبرالية، المتعلقة بالفرد، وبالعفوية الاقتصادية مقابل نظام التخطيط الصارم، توفر ظروفاً مناسبة لبروز فردانية أكثر تمرداً على عملية الترويض التي عرفها العصر الصناعي السابق. إن هذه المرحلة الجديدة من الحداثة تولد، في المقابل، أنماط حياة قريبة من النسيج الاجتماعي الخاص بالعصر ماقبل الصناعي، ومن تلك التي ما تزال موجودة في بلدان العالم الثالث. كيفما كانت مقاومتنا للحداثة، فقد أتاح هذا التغيير لنا، بلا شك، أن نتكيف مع هذه الحالة الجديدة في العالم. إلاّ أن ذلك لم يحصل، ولا يعود السبب فحسب إلى أنه لا شيء ينبيء بانفتاح في هذا الاتجاه، بل لأننا لا نزال متشبثين بعناد، بالايديولوجيات البالية المعروفة في الموجة الثانية من الحداثة، وهي التي لا نزال متخلفين عنها ومذهولين بها.

ولكن كيف يمكن الخروج من هذا المأزق؟ إنه لذو دلالة أن نتبيَّن أن الحداثة الغربية بدأت بما أسماه السير

فرانسيس باكون، أيام النهضة، زوال «المعبودات العقلية»، وكان يعني بذلك المعتقدات والأفكار الراسخة في الموروث الثقافي لذاكرتنا الجماعية. إن عملية القضاء على الذاكرة التي بدأت يومذاك انتهت إلى فصل الدين والفلسفة، ومن هذه الأخيرة ولدت علوم الطبيعة. وهكذا وصلنا، بمفارقة غريبة، إلى هذه الحقيقة المستهجنة: من أجل إنقاذ المغازي الكبرى في الدين والتراث، والبقاء، في الوقت ذاته، داخل التاريخ، لا في **اللامكان**، علينا أن نزمِّن المجتمع أن نُدَنْيِوَه. ذلك أنه من دون الفصل بين الإيمان والمعرفة، لن يكون هناك حقوق، إذن لن تكون ديموقراطية. ومن دون أخذ مسافة عن تراثنا الخاص، وتمثل واضح لا لبس فيه للمنجزات التي لا يمكن الالتفاف عليها في الحداثة، لن تكون معرفة نقدية بالذات، وبخاصة لن يكون أمل في أن نقوِّم تقويماً سليماً الموروث الثقافي في التراث الإسلامي.

الفصل الثامن
منطقان بمعايير مختلفة

تلميع المرآة

قال لي موظف شاب في وزارة الخارجية الفرنسية، عام ١٩٨٦، إن علينا، لكي نفهم سلوك الجمهورية الإسلامية الايرانية، أن نطبق عليها مقولات الثورة الفرنسية...

غير أن هذه النظرة إلى الأشياء ليست صحيحة إلاّ جزئياً. ولا يمكن استخدامها إلاّ في عوالم أو حضارات عاشت السيرورة التاريخية ذاتها، أو إذا صح القول، بلغة فوكو الاركيولوجية، عاشت حالات القطيعة المعرفية ذاتها. فما الذي يربط بين الثورة الفرنسية في القرن الثامن عشر والثورة الايرانية في نهاية القرن العشرين؟ هل شاه ايران هو نظير لويس الرابع عشر، وهل مثقفونا المتنورون هم ورثة الموسوعيين الفرنسيين؟ وهل الطبقة المتوسطة عندنا، وهي في طور التكوّن، مثيل البرجوازية النشطة في القرن الثامن عشر؟ من دون شك، لا!

ومع ذلك، هناك جانب من الحقيقة في كلام الموظف

الفرنسي الشاب. فلقد غدت الثورة الفرنسية، طوعاً أم قسراً أمراً لا يمكن الإحاطة به. إنها بامتياز الجذر، النموذج لأي انقلاب في النظام، ولأي تقدم حقيقي. كل العالم يعتبرها مرجعيته: السوفياتيون والكوبيون والصينيون والاثيوبيون أو الايرانيون. فوراء فكرة الثورة الفرنسية يرتسم مفهوم عن الزمن الخطي، وأثر حاسم شبه روحاني لتاريخ ذي اتجاه واحد، حلت ضروراته ومتطلباته، في عالمنا المزمنن المدَنْيَن، محل تدابير العناية الإلهية. بعد ذلك، انتصر الخطاب، الذي يحملها، في جميع أرجاء المعمورة.

عندما يستخدم غربي ما مقولاته الثقافية الخاصة لفهم أحداث العالم، فما عليه إلاّ أن يغرف من مخزون ذاكرته الجماعية التاريخي، لأنه يعرف أن خطابه خطاب هيمني، مرفق بمجموعة مآثر تكنولوجية لا سبيل لأحد في مقاومتها. أما نقطة ضعفه فهي حين يتثبّت من أن نتائج تحليلاته قد دحضتها الوقائع، وأن مقولاته لا تتطابق مع حقائق عوالم أخرى. وما يتلقاه إياباً لا يحمل إلاّ القليل من التشابه مع بناه المفهومية المفترضة. فيقال إنه يرى صورته مشوهة في الآخر. عندئذ، كل ما كان مكبوتاً يعود للظهور، مزوداً بركام من ألف سوء فهم، مضخماً عبر آلاف المجاهر المشوّهة.

إن الأشياء لا تغير صورتها فحسب، عندما تمر في مصفاة نظرة الآخر، بل تغدو أشياء جديدة، مكتشفة. وقد لاحظ غوبينو أن صورة ڤولتير لم تتشوّه فحسب،

حين دخلت حقل الثقافة الفارسية (تحوّل اسمه إلى فالاتار)، بل تحوّل هو إلى تافه ذي قميص أزراره مفتوحه، يقضي وقته في الشرب، والسخرية من علماء الدين، ومغازلة النساء!

ما الذي حصل بين لحظة بث هذه الأفكار إلى الخارج ولحظة عودتها مشوّهة بحيث يصعب التعرّف عليها؟ يقال إنها اجتازت **حقل اعوجاج** غريباً، لتعاود الظهور بأشكال جديدة. هذه الخلائط الملفقة، على الحدود بين التاريخ وعلم الآخرة، بين المقدس والمدنس، هي التي تزعج الغربيين وتشوّشهم. فيها يضلون طريقهم ولا يعودون يتعرفون فيها على أنفسهم. ويعتقدون أنهم إزاء أفكار أصلية، في حين أنهم لا يواجهون، معظم الأحيان، إلا تناسخات حداثة حرّفتها استيهامات هذيانية، حيث يتقاطع ويتشوّه عالمان متناقضان.

لنأخذ الآن مثالاً معكوساً، التقطناه من بين أمثلة عديدة أخرى: الخطاب «النقدي» الذي وضعه موظف رفيع المستوى (اسمه مير حسين الموسوي) في الحكومة الايرانية الحالية، حول الثقافة ومساوىء التغريب. يتعرّض صاحبنا، بداية، للمؤسسات الثقافية في الحداثة التي يعتبرها بمثابة النسخة الايرانية من العدمية الغربية، مجسّدة في آخر السلالة البهلوية.

إنها تشتمل على كل شيء: مدرسة الفنون الجميلة التي وجهها، في البداية، الفرنسي اندريه غودار، الفن المعماري الاشماني الجديد، أو ترجمة الكتاب المقدس

لزرادشت إلى الفارسية الحديثة. وهكذا تقع النزعة الايرانية والتغريب، على المستوى ذاته، ضحية حكم واحد، وتهملان في مستوى القطع البالية. وحده النقيض لهذا المرض هو الإمام. إنه هو الحافز الوحيد والقادر الوحيد على إعادة الأمور إلى نصابها. وهو الذي كنس الثقافة الفاسدة من الشوارع واستعاد الثقافة الأصيلة المكبوتة إلى داخل البيوت. إلى أين نصل بذلك؟ إلى أن ننقذ أنفسنا من التغريب المؤذي، الذي هو مصدر كل استلاب.

ولكن إليكم التالي! إن صاحب المرتبة الرفيعة هذا يستخدم اللغة ذاتها التي يريد أن يحاربها، أي لغة المتغربين، الخطاب المابعد هيغلي الذي ينتقد العدمية النيتشوية واستلاب الوعي وانشطاره. ولم يأخذ بعين الاعتبار أن الانقلاب السياسي في النظام لم يغيِّر البنية المستبطنة في الحداثة، وأنه لم يغير منها إلاّ محتواها. بعبارة أخرى، ألصق، بفعل عملية الأسلمة، مقولة معرفية من خطاب ماقبل حداثوي، على حقيقة اجتماعية لاحقة عليه. لأنه، ولنكن جدِّيين، هل يمكن الإحاطة بحداثة أصبحت ظاهرة لا يمكن ردها، وغدت مصير المعمورة والشكل القَبْليّ لنظرتنا إلى العالم؟

الجميع يستسلمون أمام هذه الحقيقة، لا سيما الذين يعتقدون أنهم أحاطوا بها. إن العودة إلى الذات ـ حتى لو افترضنا ذلك ممكناً على المستوى الجماعي، لن تبلغ أبداً مرحلة ماقبل الحداثة (الإسلامية). إلاّ أننا لا نعرف

أين توجد هذه الذات بالمعنى الصحيح للكلمة. وحين نعتقد أننا توصلنا إلى ذلك سيكون ذلك بعد فوات الأوان: الذات تظهر متنكرة بأقنعة التاريخ.

ماذا يمكن الاستنتاج بين هذين الوضعين المتعارضين جذرياً؟ إننا، في الحالتين، إزاء هذه الأفعى، أفعى الوهم التشكوني، التي، وهي تلتف حول نفسها، تعض ذنبها. ولهذا السبب ترانا أمام حوار طرشان. فالغرب، وهو يلصق أفكاره على عالم عاصٍ عليه، لا يحسن التمييز بين القمح والزؤان، في حين أن خصمه الايراني أو غيره، وهو يقيس نفسه بمقياس الخطاب الغربي المسيطر، يزيف صورته الخاصة. وفي الجانبين نجد الاعوجاجات ذاتها، وأشكال سوء الفهم ذاتها، والكلمات ذاتها التي لا تعني أبداً الأشياء ذاتها.

كيف السبيل للخروج من المأزق هذا؟ ربما بإزالة الطلاء عن أشكال سوء الفهم هذه؛ الطلاء الذي يطمس المنظر. هل نتوصل إلى ذلك؟ لا أعرف أبداً. إن ذلك يتطلب، برأيي، مستويين من الفهم. على المستوى الأول: عمل نقدي يقوم على الاعتراف بأن المرآة التي تتقاطع داخلها نظراتنا ليست، في نهاية المطاف، سوى آخر تحولات الحداثة، وليس من سبيل للعودة إلى الوراء. لكننا، باجتيازنا هذه الخطوة، ربما نرتقي درجة واحدة، ونبلغ المستوى الذي يمكننا من الحكم على أن هذا الخطاب، رغم انتشاره الكوني وحضوره الكلي، لا يشكّل حضورنا الأوحد في العالم. فهناك طرق أخرى

للنظر إلى العالم وسبر طبيعته. والانتقال من صعيد إلى آخر يتطلب مفتاحاً آخر؛ فالمفتاح الذي يفتح باباً، لا يفتح، بالضرورة كل الأبواب؛ لأن الإنسان يكون قد انتقل، بين الحالتين، من درجة إلى أخرى، أو كما يقول هذا الشاعر الفارسي الكبير في القرن الثالث عشر، جلال الدين الرومي، يكون .قد صقل مرآته. إن علم تنظيف القذارة، أو إزالة الغبش، هو ما يسميه الشاعر **تلميع المرآة** أو صقلها. فالمرآة، بعد تنظيفها من الصدأ، تصبح صافية، مهيأة لأن تعكس، من دون تلطيخ، كل صور العالم. غير أن بلوغ مرحلة الصقل يتطلب، قبل ذلك، القيام بعمل حكيم...

الإمام والشاه: إيرانان متجاورتان

مات الإمام بعد عشر سنوات من مغادرة الشاه السلطة في ايران. تبدو محاولة التقريب بين صورتين متعارضتين، للوهلة الأولى، غير مألوفة. ومع ذلك، فهذا ما سأحاول القيام به. ذلك أن الانطباع لدي، هو أن وراء هذين الوجهين تختفي «شخصية تاريخية» واحدة، الهوية المحيِّرة لثقافة تضلل انعكاساتها اللامتوقعة، في أيامنا، كل التحليلات، وتجتاز، راهناً، إحدى أكثر الأزمات حدة في تاريخها.

ربما يؤذن لي بالقول إن الإمام الخميني كان أحد أهم الشخصيات البارزة، أو أكثرها إثارة للجدل، في نهاية القرن العشرين. فقد طبع بطابعه العالم الإيراني

والإسلامي، وكذلك، إلى حد بعيد، جزءاً كبيراً من العالم الثالث. يمكن أن يكون موضع إجلال واحترام، كما يفعل ذلك الذين يهيمون به هياماً غير مشروط، ويمكن أن يكون محط كره، كما يفعل ذلك أعداؤه والمشنّعون عليه، إلاّ أنه لا يمكن الوقوف موقف اللامبالاة حيال ما يمثّله، وحيال التأثير الهائل الذي مارسه على بلد كإيران.

ما يدهش، بداية، في هذه الشخصية القوية الفائقة الحيوية، هو تناقضاتها المحيّرة. فهي كثيرة على كل صعيد: بين علمه الذي يفترض أنه عميق ولغته غير المتماسكة غير المنطقية التي تقارب الأمية؛ بين عناد لا يقاوم وانقلاب في المواقف مشوّش كان يؤدي إلى مساومات غامضة؛ بين حنقه ضد الجميع وتجرّده الذي يسمو غاية السموّ فوق الخلافات.

من المعروف أنه كان فيلسوفاً تقليدياً متمرساً بكل العلوم الفقهية الدقيقة، وصوفياً؛ لكن من المعروف أيضاً أنه أظهر، في وقت مبكر، ميلاً واضحاً للاجتهادات القضائية، وميلاً مماثلاً للشؤون السياسية في هذا العالم الفاني. وحين نقرأ مؤلفاته، ونستمع إلى خطاباته المتهافتة على الأغلب، المصوغة بلغة نصف شعبية، نصف دينية، المليئة بأخطاء لغوية، التي تشف أحياناً عن لمعات إشراقية، يذهلنا ما فيها من نَفَسٍ رؤيوي.

نراه من جهة حانقاً على الكبار، المتعجرفين، الشياطين من كل نوع، الذين يفسدون الكون، كما لو كان يريد

أن يقيم الدنيا ويقعدها، ويلغي كل الأكواخ، ويمحو، بلمسة يد، كل أشكال الظلم واللاعدالة التي ترزح البشرية تحتها منذ آلاف السنين، والتي تشلّ «إسلامه العزيز». ونشعر، من جهة أخرى، رغم كل نبراته الانتقامية واحتقاره الهائل للغرب، أن لهجته تبقى صافية، كما لو كان يسمو فوق فظاظات العالم. إن قدراً ما يفضح الأشياء ويبين ابتذال الجهود.

حين يتحدث عن نبي الإسلام، عن علمه الموحى به، عن صبره، يشير، مباشرة، وبالمناسبة ذاتها، إلى خيبته العميقة، كما لو كان يعرف، بعملية التماثل، أن الحروب المقدسة، والاستشهاد، والدم والنار لا معنى لها، ولم تكن، في نهاية المطاف، سوى ذرائع سامية، سوى يوم القيامة ذاته، وللأسف! سوى إضافة صعوبات جديدة.

إن هذين المستويين من الخطاب، الأول ملتزم سياسياً، والثاني شبه صوفي، هما اللذان يجعلان منه شخصاً في غاية الغموض. واسمحوا لي أن أقول، يجعلانه شخصاً ايرانياً بامتياز. لقد جرى عبثاً التشنيع على هذا الوجه من وجوه عبقرية شعبه، والحقيقة أنه كان يشبه، في صورة مدهشة، الصورة الغابرة لإيران القديمة. وكان يجسّد كل الدراما العتيقة، الدينية المأساوية، دراما النفس على أرضه: رغبته في تغيير العالم، في تطهيره من هذا «الخليط الشيطاني» الذي أفسده من داخله، وأفسد، بصورة خاصة، **مجد إخفاقه وسقوطه.**

كان ذلك كما لو أن السقوط، في بعده الأخروي، كان أفضل الوسائل لإثبات أن هذا العالم المدنس لا يستحق أن يعاش؛ وأنه فاسد في جوهره وأنه لن يجد طهارته الأصلية إلاّ في نهاية العالم؛ لم يكن الخميني، بطريقة ما، يكف عن أن يكرر مع أصحاب الإمام الغائب ـ كما كان يفعل زرادشت مع ملائكة السماء السبعة ـ هذه العبارة الكشف ـ غيبية التي تهز كل ايراني من أعماقه: **هل نكون من الذين سيغيرون صورة العالم؟**

ولكن! هل يمكن إنجاز هذا «التغيير النهائي» سياسياً؟ ذلك أن التغيير ـ حتى لو كان ممكناً ـ هو رؤيا بالقلب، تجربة في التفردية الشخصية، وهو تحوّل في الكائن. وهي لا يمكن أن تكون مسألة جماعية، حتى لو تقرر سوق الناس بالسوط. وحين يراد فرض شريعة الله على الشؤون الدنيوية، تتعرض هذه الشريعة لعملية إفساد وتحريف هائلة: تنقلب القيم، ويتشيطن الملاك، وينقلب السحر على الساحر، ويتحوّل يوم البعث والقيامة إلى ثورة دموية لا تبشر بغير الدمار والموت والخراب.

كيف يمكن إذن ألاّ يوضع الإمام على الضد من نقيضه الامبريالي محمد رضا شاه بهلوي الذي كان كأنه شخص الإمام بالذات، ولكن مكروهاً؟ كل الدراما الإيرانية المعاصرة تتجسّد رمزياً بهاتين الشخصيتين المختلفتين جداً، المتعارضتين جداً، والمتقاربتين، مع ذلك، جداً.

مقابل هذه الشحنة الانفعالية لدى الشخصية القادرة التي جسّدها الإمام، لم يكن الشاه قادراً على أن يشكل نقيضاً كافياً لتأمين التوازن بين القطبين التقليديين (السلطة الملكية/ الدين) من المجتمع الايراني. وإذا أمكن، في المرحلة الأولى، أن تزول السلطة الملكية بفعل انبعاث ديني مفاجىء، فإن المرحلة الثانية شهدت، في المقابل، سقوط الثورة، وبروز تناقضاتها البنيوية، وعجزها الكبير عن إدارة الشؤون الدنيوية، مما أدى إلى انقلاب الأمور، وظهور ما لم يكن الايرانيون يعونه في البداية: وجود بنية تحتية تقنية اقتصادية هائلة منتشرة على نطاق واسع في ظل النظام القديم. وقد أمكن لشاه ايران الأخير أن يثأر لنفسه، بعد موته، فأعيد الاعتبار له، بعد أن كانت البلاد قد شهدت مرحلة من البلبلة والفوضى، وهزات كارثية، وذلك، بالضبط، من خلال وجود البنى الصلبة التي سبق لنظام الشاه أن وفّرها. وهكذا مكّن إرث الشاه الملاوات (علماء الدين) من أن يستمروا ويتابعوا مغامراتهم التدميرية.

كان شاه ايران، كما الخميني من بعده، إنساناً مليئاً بالتناقضات، ومهووساً أيضاً بحلم العظمة إياه. وكانت فكرة السلطة الملكية (تماماً مثل الإسلام الشيعي حالياً)، قد تعرّضت للتحريف بسبب الوظائف المتناقضة التي أولاها إياه الشاه. وقد ارتكب الشاه والخميني، في حدود معينة، الخطأ ذاته، حين انتهك كل منهما هذا السحر الآسر الذي حباهما به التراث: الأول حين

أخضع المملكة لاصلاحات ثورية، والآخر حين جعل من الإسلام أداة صراع ايديولوجي.

لقد كان على الشاه إما أن يبقى في منأى عن لعبة السياسي المحترف، محيطاً نفسه بهالة رمزية وفّرها له التراث الامبريالي وكرّسها دستور ١٩٠٦، وإما أن ينخرط مباشرة في شؤون الدولة مضطلعاً بالسلطات الأوتوقراطية.

إلاّ أن الشاه تردد بين هذين الموقفين، وانتقل من وظيفة إلى أخرى، وبادل واحدة بالأخرى، مديناً إياهما غالباً. وتحوّل، بدءاً من الستينات إلى حاكم «ايديولوجي»، وأدخل المملكة في إصلاحات اجتماعية كبيرة، منزلاً إياها إلى ما دون مستوى «الديالكتيك بين الملك والشعب». تارة كان ملكاً دستورياً، وأخرى حاكماً ثورياً، وطوراً أوتوقراطياً صعب المراس، فظل في حالة ارتباك مع نفسه ومع الفكرة الكاريزمية التي يجسّدها. كان النقيض لما تمنّى أن يكون عليه.

كان كما لو أن القدر أراد له أن يظهر بملامح ليست حقاً ملامحه: الشدّة والقساوة بدل ظرفه الطبيعي؛ الغطرسة بدل حيائه الحقيقي؛ المهابة القاتمة بدل تسامحه العفوي. وقد بقي، حين لم يفهمه الآخرون جيداً، إنساناً مغرقاً في انفراده. ولم يكن يستحق هذه الاهانات المعيبة التي وجهها إليه النافذون في هذا العالم خلال فترة نفيه، لأنه كان، في قرارة نفسه، متأكداً من أنه خدم بلاده بأمانة.

ربما كان أكثر ارتياحاً لو تولّى السلطة في بلد من بلدان الشمال الديموقراطية. إلا أن حظه كان غير ذلك. فهو خليفة ملك الملوك، ملك تولّى العرش في بلد تشبه التغيرات الطارئة غير المتوقعة فيه، نزوات الطبيعة، ولا تغفر فيه النواقص، لا سيما إذا صدرت عن ملك. وفي إطار النظر إلى فترة حكمه الطويلة، يجري التركيز منه على السنوات الأخيرة: تلك التي أقام خلالها احتفالاته الكبرى غير المفيدة: الاحتفالات بذكرى التتويج، الاحتفالات المهيبة في مدينة فارس Persépolis (التي أحرقها الإسكندر في القرن الرابع قبل الميلاد). وغالباً ما تغفل حقيقة أنه ظل ملكاً على امتداد سبعة وثلاثين عاماً، وأنه تجاوز، بمهارة، أخطر الأزمات التي تعرّضت لها إيران المعاصرة: الحرب العالمية الثانية، تنحي أبيه عن العرش، احتلال البلاد المذل من قبل الحلفاء، أزمة التأميم أيام مصدق. ويُغفَل أيضاً أنه ظل ملكاً دستورياً، بالمعنى الدقيق للكلمة، لمدة تزيد على اثنتي عشرة سنة، وأن إيران شهدت، في ظل حكمه، أطول فترات أمنها وازدهارها خلال تاريخها الحديث. كان صاحب رؤيا، على طريقته، ولهذا حلم بإيران كبرى، امبريالية، مسالمة، بعكس ما تمنّاه الإمام.

غير أن هذين الرجلين، رغم الاختلافات البارزة هذه، ارتكبا الأخطاء القاتلة إياها، وجسّدا، كل على طريقته، السمتين الإيرانيتين بامتياز: الشيزوفرينيا الثقافية وحلم العظمة، سواء في ما يتعلق بإعادة بناء الامبراطورية

الساسانية على يد شاهنشاه إيران، أم ما يرتبط بنشر الإسلام كونياً على يد إمام - الطائفة المقدسة الشيعي. جنة ونقيضها: جنة الحضارة الكبرى على الأرض، وجنة البعث والقيامة في السماء.

خطابان مختلفان، نظرتان تمثّلان، إذا شئنا القول، إيرانين متجاورتين: إيران الامبريالية في **كتاب الملوك**، وإيران الأليمة من دم الشهادة؛ لكن تجاورهما يُختزل بمغالاة واحدة: مغالاة شعب لم يكف عن أن يحلم فوق طاقته.

إنهما يمثّلان هذه المغالاة ذاتها، وهذا الحلم المستحيل إياه. ويمثلان بشكل خاص، كما يقول الشاعر الصوفي رزبهان الشيرازي (القرن الثاني عشر)، هذا «الجنون إلى المستحيل».

منطقان لكل منهما معاييره

إن القرار الذي أصدره مرشد الثورة الإسلامية، بإعدام الكاتب البريطاني، الهندي الأصل، سلمان رشدي، قد أثار الذهول، وغدا حديث الصحف، ومحطّ السخط في العالم. وفي هذا السياق الخاص، يبدو أن طبيعة **الآيات الشيطانية** الأدبية، ومحتوى الإهانة الموجّهة إلى المؤمنين، وذرائع المحترف السياسي، التي تكون قد دفعت الخميني إلى أن يجعل من قضية، قد مضى عليها بضعة أشهر، قضيته الخاصة، أن كل

ذلك لم يمثل حقيقة المسألة. لقد تمحور كل شيء، في النهاية، حول هذه الفتوى التي تبدو آتية من عصر مضى.

ما يلوح، خلف هذه الدعوة إلى القتل، وردود الفعل الغربية التي أثارتها، هما ما يمثّل المواجهة بين **منطقين، لكل منهما معياره**، ويقع الواحد على الطرف النقيض من الآخر، بحيث يستحيل تعايشهما من غير عنف. ما يبدو «طبيعياً» لأحدهما يعتبره الآخر بربرياً؛ تجديف من جهة، حرية تعبير من الجهة الأُخرى؛ رؤيا اثنينية هنا، منطق تنويري هناك.

التجديف على النبي هو من الارتداد، حسب أحكام القضاء التقليدية في الإسلام. والمسلمون المرتدون لا ينالون المغفرة أبداً، حتى لو تابوا. إنهم مرتدون ولهذا يغدو من المشروع هدر دمهم. وسلمان رشدي مسلم ارتكب هذا الخطأ الذي لا يغتفر، وينبغي أن يموت. وحين أصدر مرشد الثورة الإيرانية قراره بالقتل، بقي متماسكاً مع منطقه. لكن ما لم يكن يتوقعه، في المقابل، هو أنه انتهك، بذلك، عتبة التسامح العاطفي لدى الإنسان الحديث.

بمقدار ما تنال الإهانة الموجهة إلى الرسول من الشعور الديني، تنال الدعوة إلى القتل من شعور الإنسان الحديث. إذا كان الإنسان المؤمن لا يحسن التمييز بين الخاص والعام، لأنه ينظر إليهما، في كليتهما التي لا تقبل الانفصال، فالإنسان المعاصر ينمو، على العكس من ذلك، في حيّز متجانس. ومن هنا فإن المخيال الميثولوجي

مستبعد عنده، في حيّز ينفصل فيه المقدس عن المدنس، الديني عن الدنيوي، وترتد فيه الغرائز إلى الوراء، بعيداً عن حياة المدنية. إن الدعوة إلى القتل تولّد اغتراباً لا يمكن قبوله في عالم «نستسلم فيه، كما يقول عالم الاجتماع الألماني نوربرت الياس، بسهولة أكبر، وبسرعة أكبر وبعفوية أكبر، للغرائز والأحاسيس، وتصبح فيه الانفعالية أكثر حرية، والحركة بين هذين الطرفين النقيضين أكثر بروزاً منها في العصور السابقة». بالدعوة إلى القتل نمضي في الزمن معكوساً: كل ما تحول، من الحياة الاجتماعية، إلى عنصر ثانوي في المكبوت، كحالات الشنق والجلد والرجم، طفا على السطح فجأة؛ وهكذا رحنا نشهد حركة معاكسة لعملية الترويض التي كانت، شئنا ذلك أم أبينا، نوعاً من «الإكراه الذاتي المستبطن» للإنسان الحديث المتمدن. ولأول مرة، يكتشف الغربيون، بدهشة كبيرة، الشعور المسبق بالعنف الذي يخضع له الإيرانيون خضوعاً مباشراً، منذ أكثر من عشر سنوات.

إذا كان الإسلام، كجوهر روحي، خالداً، مثله مثل سائر الديانات الأصلية، لأنه قادر على الإجابة عن أسئلة الإنسان الوجودية، فإن الإسلام، كعادات وشعور، خاضع للتاريخانية، أي لإعادة النظر بنظام السلوك المتعلق به، ولشك الحداثة الذي لا يزال، منذ قرون، يقضم الصروح الميتافيزيقية القديمة من هذا العالم. وفضلاً عن أن تقديس الشريعة يحول دون تمكّن المسلمين من إقامة

هذا التمييز الرئيسي، فإن الأقل تبصراً من بينهم يرفضون الدخول في تحدي الأزمنة الحديثة. ولهذا فهم ينسون، وربما بسرعة كبيرة، أن الإسلام ليس حديث العهد، وأنه يمتلك كل التراث الفكري الضروري ليدافع عن نفسه، وليحافظ على ذاكرته الجماعية الغنية، وذلك من دون اللجوء إلى الوسائل الأكثر تطرفاً.

يضاف إلى منطق الأنوار، الذي يدافع عنه الغرب، المنطق التجاري، الذي يتكيّف مع كل الظروف ومع كل صنوف المنطق ـ من أكثرها تقييداً إلى أكثرها تسامحاً ـ شريطة أن تصان المصالح، مهما كان الثمن. ليس عندي ما يعارض هذا المنطق العجول، لأنه بعض من طبيعة الأمور بالذات، إلاّ أن نقطة الضعف فيه هو أنه، في رغبته في الافراط بالمضاربة، يقوض بالذات أسس العالم التي تحدر منها. فحين تدخل «المصالح» في تناقض مع حقوق الإنسان، تكون الكلمة الفصل للمصالح لا للحقوق؛ هذا فضلاً عن المواقف المنحرفة للصحافة في هذا الشأن التعيس، حيث الدول الديموقراطية سريعة التكيف مع هذا التحدي.

يبرِّر المنطق التجاري، بخبث، علة وجوده، من خلال اشتغاله على أساس افتراضي، وهو يجد معتدلين ومتصلبين في كل مكان. ولأنه صالح، بطبيعته، فهو يراهن، طبعاً، على الأكثر تعقلاً وحكماً؛ وحين يصطدم بنظام قائم على إدارة منطق الاستعباد إدارة لا رحمة فيها ولا شفقة، ينبغي إحداث تعديل دقيق في شبكة فك

الرموز، يعني البحث عن منظومة أخرى من الأفكار؛ ذلك أن الراديكاليين والمعتدلين يمكنهم، هنا، أن يتفاهموا، بسهولة، وأن يجمع بينهم التواطؤ على أعمال دنيئة، ويقلبوا مواقفهم، ويشربوا، كما الحمل والذئب في القصة الخرافية، من الجدول ذاته. ومع ذلك، مَن غير قصيري النظر من مخططي المنطق التجاري، يقدر على الانسحاب بسهولة من خليط الأفكار المشوشة هذا، من الخطابات المتوالية المصمَّمة هذه، حيث يختلط الدين بالانتهازية والماكيافيلية داخل كتلة من التشوّشات كفيلة بإرباك الشيطان نفسه.

في مواجهة التعصب، داخل عالم انعزل، بفعل إخفاقاته التاريخية، داخل استيهاماته الأكثر تأسلية وسلفية، حيث تنهض الأسطورة في وجه التاريخ، فتقلبه وتشوهه وتشوّشه، حتى حدود إقامة التوازن الهش داخل تعايش الثقافات والشعوب، لا أعرف غير المنطق الوحيد الممكن: منطق الأنوار، شريطة أن يتحلّى بصبر الاعتدال، وألا يختزل نفسه ويتحوّل إلى عقل مخبول في خدمة الاتجاريين من كل حدب وصوب. ذلك أن منطق الأنوار تعرض للإفساد مرتين، على يد الظلامية مرّة، وعلى يد النزعة الاتّحادية مرة أخرى. وحتى يتمكن الإنسان من البقاء في منأى عن أشكال القهر الجماعية التي تعبر، في أيامنا، رمزياً وفعلياً، عن الجانب المظلم من الدين، ينبغي عليه، بمفارقة غير متوقعة في أيامنا، أن يتمكن من العيش، بالضبط، داخل عالم مزمنن، معلمن ومسالم؛ ولن يكون

ذلك إلا بتشغيل مؤسساته السياسية على أساس مبادىء الأنوار، وإلاّ فمن الممكن أن يعاود **الإنسان/ الساحر** الظهور في أية لحظة من لحظات الوعي، بما يشبه الجنية **في ألف ليلة وليلة**، وهذه الجنية تظل مسالمة طالما هي أسيرة القمقم السحري، أما إذا تحررت فجأة يتعاظم حجمها وتصبح عملاقاً ينتهي بها الأمر إلى قتل من أطلقوا سراحها.

الهوامش

الفصل الأول

(١) P. London, *The Modes and Morals of Psychotheraphy,* Holt, Reinhart & Winston, cité par Viktor E. Frankl dans «Tiefenpsychologismus und dimensionale Anthropologie», in *Menschliche Existenz und moderne Welt,* Teil I, Berlin 1967, p. 344.

(٢) Oswald Spengler: *Le Déclin de l'Occident,* traduction française par M. Tazerout, 1re partie, Paris 1948, p. 19.

الفصل الثاني

(١) M. Horkheimer, T.W. Adorno, *La Dialectique de la raison,* Gallimard, Paris 1974, p. 64.

(٢) *Ibid.,* p. 56.

(٣) *Ibid.,* p. 52.

(٤) Cité par K. Lowith, in *Gesammelte Abbandlungen,* p.182.

(٥) H. Rausching, *«Masken und Metamorphosen des Nihilismus»,* in *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte in der wissenschaftlichen Diskusion unseres Jabrbunderts, von Dieter Arendt,* Darmstadr 1974.

(٦) A. Camus, *Le Mythe de Sisyphe,* p. 40.

(٧) Jean Brun, *Les Vagabonds de l'Occident,* Paris 1976, p.79.

(٨) *Ibid.,* p. 141.

(٩) *Ibid.,* p. 154.

(١٠) «Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus», in *Der Nihilismus als Phänomen der Geistesgeschichte, op., cit.,* pp. 108-109.

(١١) *Ibid.,* p. 163.

(١٢) *Carnets des Démons,* Gallimard, édition de la Pléiade, p. 951.

(١٣) *Ibid.*, p. 951.
(١٤) *Ibid.*, p. 954.
(١٥) *Ibid.*, p. 956.

الفصل الثالث

(١) Lâhîjî (Shamsoddîn Mohammad), «Sharh-e Golshan-e Râz», in D. Shayegan, *Hindouisme et soufisme,* Paris 1979, p. 74-75.
(٢) Sharî'atî (Ali), Eslâm-shenâssi, p. 12.
(٣) *Ibid.*, p. 38.
(٤) *Ibid.*, p. 24.
(٥) Shelling (F.-W.), *Introduction à la philosophie de la mythologie,* trad. S. Jankélevitch, Paris 1945, t.1,p.59.
(٦) Corbin (Henry), *Philosophie iranienne et philosophie comparée,* Bucher-Chastel, Paris 1977, p. 47.

الفصل الرابع

(١) *Religions et philosophies dans l'Asie Centrale,* Gallimard, Paris 1957, p. 75.
(٢) *Ibid.*, p. 76.
(٣) *Ibid.*
(٤) *Exercices d'admiration,* Gallimard, Paris 1986, p.30.
(٥) Deuxième édition, Rawwaq, Téhéran 1357.
(٦) L'œuvre de Jalâleddîn Rûmî, poète mystique du XIIIe siècle.
(٧) *Gharb-zadegî, op. cit.*, p. 142.
(٨) *Ibid.*, p. 143-144.
(٩) *Ibid.*
(١٠) *Ibid.*, p. 146-147.
(١١) *Ibid.*, pp. 118-119.
(١٢) *Ibid.*, p. 121.
(١٣) *Ibid.*, p. 78.
(١٤) *Ibid.*
(١٥) *Ibid.*, p. 88.
(١٦) Ici il s'agit probablement de Jamâleddîn Asadâbâdî, dit Al-Afghânî (1839-1897).

(١٧) *Histoire et utopie*, Gallimard, Paris 1960, p. 45.
(١٨) *Gharb-zadegī, op. cit.*, p. 94.
(١٩) *Ibid.*, p. 218.
(٢٠) *Ibid.*, p. 212.

الفصل الخامس

(١) Alvin Toffler, *Les Cartes du futur*, Denoël, Paris 1983, p. 111.
(٢) Albert Ducrocq, *1985-2000, Le Futur aujourd'hui*, Plon, Paris 1984, p. 220.
(٣) Daryush Shayegan, *Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?*, Albin Michel, Paris 1991, p. 135.
(٤) A. Toffler, *op. cit.*, p. 246.
(٥) D. Shayegan, *op. cit.*, p. 243.
(٦) Jules Monneror, *Sociologie de la révolution*, Fayard, Paris 1969, p. 178; *cf.* aussi D. Shayegan, *op. cit.*, pp. 179-195.

الفصل السابع

(١) Voir Luc Ferry, *Philosophie politique*, I, PUF, Paris 1984, pp. 7-53.
(٢) Guy Sorman, *La Solution libérale*, Fayard, Paris 1984, p. 31.
(٣) Alvin Toffler, *Les Cartes du futur*, Fayard, Paris 1983, p. 246.
(٤) M. McLuhan, *La Galaxie Gutenberg*, vol. 1, p. 71.
(٥) D. Shayegan, *Henry Corbin: La topographie spirituelle du monde iranien*, La Différence, Paris 1990.
(٦) Olivier Mongin, «La double illusion, ni Orient, ni Occident», in *Esprit*, 5-6, mai-juin 1983.
(٧) Voir D. Shayegan, *Le Regard Mutilé*, Albin Michel, Paris 1989.

المحتويات


مكتبة
التنوير

المداخلة التي سأتلوها عليكم نقدية إزاء هذا الغرب الذي أحب، والذي أدين له بجانب كبير من تكويني الفكري، والذي علمني كيف أفكر، كيف أطرح القضايا وكيف أسائل الأشياء. وسأكون نقدياً إزاء هذا الشرق الذي تضيق رقعته الجغرافية شيئاً فشيئاً، والذي إليه أنتمي، وأحس بحضوره كأرض منسيّة في أعماق نفسي. ربما إنني لا أنتمي إلى هذا ولا الى ذاك، وربما أكون مشابهاً لإخوتي، مشردي الغرب، الذين يجوبون شوارع العالم بحثاً، والله أعلم، عن دواء لداءٍ لا يشفى. لست أدري. لكنني أعرف شيئاً: أعرف أننا، رغم المسافة التاريخية التي تفصل بيننا وبينكم، مسافرون جميعاً على ظهر مركب واحد.

ISBN 1 85516 918 5



DAR
AL SAQI



دار الساقي